بحوث ودراسات

مجموعة تنشر
بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية
في جامعة القديس يوسف، بيروت

سلسلة جديدة
أ. اللغة العربية
والفكر
الإسلامي ١

١٦

شهاب الدين السهروردي

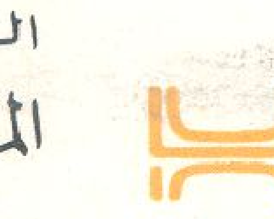
مقامات الصوفية

حققها وقدم لها وعلق عليها
الدكتور إميل المعلوف
دكتوراه في الفلسفة من جامعة كيمبردج



دار المشرق
ص.ب: ٩٤٦ - بيروت - لبنان

التوزيع:
المكتبة الشرقية
ساحة النجمة، ص.ب ١٩٨٦ - بيروت



إنّ رسالة «**مقامات الصوفيّة**» هي من الأعمـــال الصغـــرى **لشهاب الدّين السهروردي** (١١٥٥م – ١١٩١م)، وهي من أكثر مؤلّفاته تمثيلاً لفكره الإشراقيّ القائم على التأليف بين الفلسفة والتصوّف. فالطريقة البحثيّة الشائعة في فصول الرسالة التي تعالج مسائل من العلمين الطبيعيّ والإلهيّ قد أخلت مكانها لمنهج الكشف والذوق وذلك في الفصل الأخير المتضمّن تحديداً لبعض مصطلحات الصوفيّة. ومردّ هذا التخلّي عن الطريقة البرهانيّة المعتمدة في معظم فصول الرسالة والأخذ بنقيضها إيمان شيخ الإشراق بأن التزوّد بطرائق الفلاسفة وإن كان ضرورياً في المراحل الإعداديّة الأولى لبلوغ الحقائق الشريفة ومعاينة الأنوار الإلهيّة، فإنّ الميل عنه والأخذ بطرائق أهل التجريد من المتصوّفة يصبح لازماً في المرحلة الأخيرة من توجّه الحكيم المتألّه إلى القدس ومشاهدة آيات من الملكوت. وعليه، «**فمقامات الصوفيّة**» عمل يعكس، بشكل جليّ، مقوّمات فلسفة **السهروردي** المتعدّدة الجوانب الفكريّة ويؤلّف بينها في وحدة متكاملة متدامجة.

بحوث ودراسات

مجموعة تنشر بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية
في جامعة القديس يوسف، بيروت

بإدارة لويس پوزيه

سلسلة جديدة أ . اللغة العربية والفكر الإسلامي

رقم ١٦

شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِيّ

مقامات الصوفية

حقّقها وقدّم لها وعلّق عليها

الدّكتور إميل المَعْلوف

دكتوراه في الفلسفة من جامعة كيمبردج



دار المشرق ش م م

ص.ب: ٩٤٦، بيروت - لبنان

دار المشرق ش م م – ص.ب. ٩٤٦ – بيروت، لبنان

ISBN 2-7214-6006-4

التوزيع: **المكتبة الشرقيّة**

ص.ب. ١٩٨٦ – بيروت، لبنان

صور

للصفحات الأولى والأخيرة

من المخطوطات المعتمدة

الورقة الأولى (٢٠٣b – ٢٠٤a) من مخطوطة راغب – إسطنبول – المرموز اليها في التحقيق بحرف ـ م ـ

٢٠٩

٢٠٨

الورقة الأخيرة (٢٠٨b – ٢٠٩a) من مخطوطة راغب – إسطنبول – المرموز إليها في التحقيق بحرف - م -

الحمد لله ومحمد رسوله صلى الله عليه اللهم لك العبادة والتسبيح والاذكار والتقديس واليك
الرغبات ومنك البركات انك واهب الحيوة صل على ملايكتك المقربين وانبيائك المرسلين
واهل طاعتك اجمعين واخصص سيدنا محمدا وآله بالتحيات والصلوات وبعد فان الصداقة التي
تاكدت بيننا ارسى اساسك في تحرير كلمات موصلة الى الحقايق شارحة لمقامات الصوفية
ومعاني مصطلحاتهم وما اسرجوا الدين من المعارف علم القلب الروحانيات وما فوقها وما دونها
ونسب ما يشير الى البراهين على سر مضبوط ونسق مطبوع من غير كسر بيع الاصطلاحات لاصحاب
الحقيقة في العلوم الربانية فبادرت الى اجابة ملتمسه ويسر ما تبع علته الاصطلاح الى حيث نازلا الى
مقدار قوتك وتعذر لي انا الحقيقة على استعمال الفاظ باراء معان خصصنا ها ههنا فان المقصد
واحد فصل اول ما اوصيك به تقوى الله فاحات من آبائه وما تعطل
من توكل عليه احفظ الشريعة فانها سوط الله سبحانه وتعالى بها يسوق عباده الى رضوانه كل دعوى
لم يشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهو من تهاريج العبث وشعب الرفث من لم يستعصم بحبل
القرآن غوى وهوى في غيابة جب الهوى الم يعلم انه كما فضرت قوى الخلايق عن الجادل
فضرت عن عطاهن رشادك بل هو النبي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فقدرته واحدتك وكلمه ارشدتك
لا يلهينك اختلاف العبارات فانه اذا بعثر ما في القبور وحشر الناس في عرصة الله تعالى يوم القيمة
نعل من كل الف تسع مائة وتسعا وتسعين يسعون من اعدائهم وهم يبلى من العبارات والحج الشرف
الاشارات عليهم دماونا وجراحها عقلوا عن المعاني فضيعوا المعاني الحقيقة من واحده لا يفيد
منظاهر ما من السروج الدنية واحده والدروب كثيرة والطرف غير يسيره صم عن الشهوات
صوما ينقطع باستهلال هلال موتك ودروه عندك تقدم مك على سيدتك محمدك صل ربك

الصفحة الأولى (١٩٧ b)
من مخطوطة
سراي
أحمد الثالث
–إسطنبول–
المرموز اليها في التحقيق
بحرف ـ ت ـ

ما بقي والنفس ليست واحدة لجميع الابدان والا لكان كل مدرك كل واحد مدركا للكل واسم كل واحد
انه الآخر بعينها وهو محال وهذه الاحوال كلها راجعة الى علوم ولذات سميت تلك اللذات
ان كانت سريعة الزوال سوانح فاذا نسب على جهة تسمى باسم وعلى اخرى باخر والكل راجع
الى علم او وجد تعرفه واساس بامر عسى يتادى الى الحس المشترك وما يوهم من الاتحاد فاما لسيد
وب واعترف به الحلاج رحمه الله حيث قال اذ هي منك حتى توهمت انك اني بل اعترف
الحكماء والعلماء والاولياء باتصال بالعالم الاعلى وهو عبارة عن رفع الحجب فيكون اتحادا عقليا
ومنها امور كميا بها اولى من ستر بها فاذا اصطلحت نفسك عن الاشتغال بالزائد على مهم مدخل
الضروري واستكملت بالعلم اقبلت على كثير من الفضائل وعليك بالتسابيح والاوراد وقطع
الخواطر الردية وابعد الخواطر الجيدة والخاطر الذي ذا قطعه او لا يحوت منه والا بها دى بك
الى ما لا يلايم واكثر الدعا في امر احزنك واسال الله تعالى ما هي معك ابدا لا تزول ولا تسكن
بقبل الفكر ولا تعجب بشي من حالك فان الواهب غير ساهي القوه وعليك بقراة القرآن
مع وجد وطرب وفكر لطيف واقرا القرآن كانه ما انزل الا في شانك فقط واجمع
هذه الخصال في نفسك فتكون من المفلحين واعلم ان الصوفي هو الذي اجتمع
فيه جميع هذه الملكات الشريفة والتصوف اصطلاح على هذه واخر ما
اوصيك به تقوى الله عز وجل فان العاقبة للمتقين
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم
الحكيم
تمت الرسالة
في شرح مقامات
الصوفية

الصفحة الأخيرة (٢٠٨a)
من مخطوطة سراي
أحمد الثالث – إسطنبول –
المرموز اليها في التحقيق
بحرف ـ ت ـ

بسم الله الرحمن الرحيم عونك يا لطيف

الحمد لله ومحمد رسول الله اللهم لك العبادة والتسبيح ولك الأذكار والتقديس

وإليك القربات ومنك البركات [illegible] صل على ملائكتك

المقربين وانبيائك المرسلين واهل طاعتك اجمعين وخصص

سيدنا وصاحبنا محمدا وآله بأفضل التحيات والصلوات وبعد

فان الصداقة التي بيننا [illegible] بركات [illegible] الى

[illegible] لمقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم وما اشاروا

اليه من المعارف وعلم [illegible] الروحانيات وما فوقها وما دونها [illegible]

[illegible] البراهين على [illegible]

[illegible] اصحاب [illegible] في العلوم [illegible]

[illegible]

[illegible] المقصود واحد فصل [illegible]

[illegible]

[illegible] العبث [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مقامات الصوفية

مصطلحاتهم

العبث

الصفحة الأولى (b ٢٣٠)
من مخطوطة
المتحف البريطاني
المرموز اليها
في التحقيق
بحرف ـ ج ـ

لا حوال الكمال راجعة الى علوم ولذات سميت تلك اللذات ثم ان كانت مع
الزوال لسوانح فاذا ثبتت على جهة [illegible] وتجلى [illegible] فالكمال
راجعة الى علم ولذة معرفة [illegible] الى الحس المشترك
وما يتوهم [illegible] قرب وقد اعترف به [illegible]
حيث قال اذ [illegible] منك حتى توهمت انك انى [illegible]
الكمال ولا وليا بالاتصال بالعالم الاعلى واي عبارة [illegible] الحديث
فيكون التي داعيها وههنا امور كتمانها اولى [illegible] فاذا [illegible]
نفسك عن الاشتغال بما زاد على [illegible] بدنك الضرورية وتستكمل بالعلم
[illegible] على كثير من الفضائل وعليك بالتسابيح [illegible]
الخواطر الردية وانقد الخواطر الجيدة وان [illegible] الردي اذا [illegible] الا
تحدث منه والاستعاذة بربك الى [illegible] واكثر الدعاء في [illegible]
وسل الله تعالى [illegible] معك ابد الآبدين ولا [illegible] قبل الفكر ولا
تعجب [illegible] حالك فان الواهب [illegible] وعليك بقراءة
القرآن مع [illegible] وطربه [illegible] واقرأ القرآن كأنه ما
انزل الا في شأنك [illegible] الخصائل في نفسك فيكون
من المفلحين واعلم ان الصوفي [illegible] فيه جميع هذه
الملكات الشريفة والتصوف اصطلاح على [illegible]
اوصيك بتقوى الله عز وجل فان العاقبة للمتقين [illegible] لا علم
لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم [illegible]
[illegible] بعون الله وحسن توفيقه [illegible]

الصفحة الأخيرة (٢٤٦a)
من مخطوطة
المتحف البريطاني
المرموز اليها في التحقيق
بحرف - ج -

مبدأ المقال من كلمة التصوف للشيخ شهاب الدين المقتول السهروردي

فصل انت لا تغفل عن ذاتك وتغفل عن اعضائك وهيآتها وجميع اجزاء البدن فمنها ما تشاهده

بعض المدارك من نوعك ومنها مثل اليد والرجل ونحوهما ومنها ما لا تعرفها الا بالتشريح

ولا يخطر ببالك الا بعد حين فذاتك معقولة لك دون اجزاء بدنك وهيآتها فلو كان شيء

منها جزء ذاتك لما عقلت ذاتك دونه اذ لا يعقل الشيء دون جزئه فانت غير هذه الاشياء

مرة اخرى تقول عقلت الجسم المطلق الواقع على اجسام كثيرة مختلفة المقادير والاوضاع فلو كان

معقولك في جرم او بعض هيآته مقترنة فيه لها وضع خاص ومقدار مخصوص فما طابقت المختلفات فيها

فلما طابقت فليست بمنطبعة فيها فمحلها منك ذات ليس بجسم ولا هيئة فيه ولا يشار اليها لتنزهها عن عالم

الجهات مرة اخرى ادركت الواحد المطلق وهو شيء ما لا ينقسم اصلا فلو كانت صورته في جرم او هيئة في الجرم

لانقسام محله فما كنت عقلت الواحد الغير المنقسم اصلا فما عقلت فالعاقل منك بريء عن الابعاد والمواد

وسماها الحكيم النفس الناطقة والصوفية السر والروح والكلمة والقلب وشرح الكلمة انها ذات ليست بجسم

ولا جرمية قائمة لا في محل مدركة لما ليس في الجرم والكلمة لا توجد قبل البدن فانها ان وجدت قبله

فاما ان تكثرت دون مميز وهو ممتنع ولا مميز قبل البدن من فعال ولا انفعالات ولا ادراكات وهي نوع واحد لا ادم

الجنس الواحد بتوحيد اعدادها واما ان اتحدت كانت واحدة وما عرف زيد عرفه عمرو وكان ما

علم واحد علمه الغير وكذا اشباهه وليس كذا وان انقسمت بعد الوحدة فهي جرمية وقد عرفت استحالته هذا

بما دل على عدم جرمية الكلمة الكتاب يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وقوله تعالى ترجع المليكة

والروح اليه وقوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقوله تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله والى الله المصير

يومئذ المساق وقوله الى ربك يومئذ المستقر وقوله دنى فتدلى وغير ذلك مما لا يحصى غير مقصور حصور ذي ابعاد

الجرمية وهيآتها عند الله تعالى وعلاقاته ومن السنة قول صاحب الشرع صلى الله عليه وآله وسلم ابيت عند ربي

يطعمني ويسقيني وقوله عند وفاته الرفيق الاعلى وسئل بعض المشايخ من اهل التصوف من الصوفي فقال من كان

مع الله بلا مكان وقال حين سئل عن الجنة وعن لي قلبي وعندك كاعني وكنا حيث ما كانوا وكانوا حيث

ما كنا وقول ابي طالب المكي في حق استاده للحسن سالم انه طوى عنه المكان وفي حق النبي صلى الله عليه وآله

انا النبي رفع عنه الكون في المكان وقال الحلاج في الطواسين ايضا في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعمى عن الاين

الاين وقول الحلاج بيني وبينك اني ينازعني وقول بعضهم طلبت ذاتي في الكونين فما وجدت وقول الحلاج حسب الواحد

الصفحة الأولى
من مخطوطة تهران
المرموز اليها
في التحقيق
بحرف – أ –

المقدمة

١ - الرسالة. تسميتها وزمن تأليفها

نشأ بعض الاختلاف في تسمية رسالة «مقامات الصوفية» لشهاب الدين السهروردي (٥٤٩ هـ - ٥٨٧ هـ / ١١٥٥ م - ١١٩١ م). فقد دعاها شمس الدين الشهرزوري (المتوفّى في النصف الثاني من القرن السابع الهجري) «بكتاب في التصوف يُعرف بالكلمة»، وذلك في تأريخه لسيرة السهروردي في «نزهة الأرواح وروضة الأفراح»[١]. والشهرزوري هو أول من تعهد نتاج السهروردي بالدرس فعُدَّ بذلك أول شارح من شراحه. ويبدو أن ماسينيون قد انطلق إما من تسمية الشهرزوري للرسالة فدعاها «بكلمة التصوف» أو اعتمد على مخطوطة المتحف البريطاني - المرموز اليها في هذا التحقيق بحرف ج - التي تسمي الرسالة بهذا الإسم[٢]. وتبعه في ذلك بروكلمان وكوربان[٣]. إلا أن ريتر في تعداده لمخطوطات السهروردي الموجودة في مكتبات اسطنبول يسمي الرسالة «بمقامات الصوفية» دون أن يغفل الإشارة الى التسمية التي أطلقها ماسينيون على هذا الأثر، فوضعها في مقابل تسميته كي لا تؤخذ الرسالة على أنها مؤلَّف مغاير «لكلمة التصوف» الاسم الشائع للرسالة لدى البحاث والمحققين[٤].

١. تحقيق Otto Spies, S. K. Khatak: «Three Treatises on Mysticism», *Bonner Orientalistische Studien*, Stuttgart: 1935, p. 101

٢. v. L. Massignon: *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris: 1929, p. 112.

٣. v. C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Literatur*, Suppl. Band I, Leiden, 1937, p. 781; H. Corbin: *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. I, éd. avec intro., Istanbul: 1945, p. XVI.

٤. v. H. Ritter, «Philologika IX», *Der Islam*, Berlin und Leipzig: 1937, p. 282 and 1939, p. 67.

وواضح من نص الرسالة أن السهروردي نفسه دعاها «بمقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم». ولما كان عدد من المصطلحات المشروحة الواردة في نهاية الرسالة تدخل في باب «المقامات»، جاز لنا أن نجتزىء عنوان الرسالة فندعوها «بمقامات الصوفية». يضاف الى ذلك أن بدرًا النَسَوي ناسخ مخطوطة راغب (إسطنبول) – المرموز اليها في هذا التحقيق بحرف م – يؤكد لنا هذه التسمية في نهاية الرسالة. والناسخ هذا هو أفضل مَن قدّم لنا نصوصًا صحيحة لمؤلفات السهروردي من بين المشتغلين بكتابة آثاره.

ولا بد من الإشارة هنا الى أن التعديلات العارضة كالإضافات والمحذوفات التي طرأت على جملة من المخطوطات القديمة بتوالي الزمن قد أوقعت بعضهم في التباس حول نسبة رسالة «مقامات الصوفية» أي «كلمة التصوف»، واحتمال كونها من أعمال الشيخ الرئيس ابن سينا، وهو خطأ علمي ظاهر، بدليل أن أسلوب الرسالة في تعقيد بعض مفرداته وجمله يرقى بدون شك الى طريقة السهروردي في الكتابة. كما أن الأفكار التي تتضمنها الرسالة، والتي هي جمع بين الفلسفة والتصوف، تجعل الرسالة جزءًا من فلسفة السهروردي الإشراقية الهادفة الى الأخذ ببراهين الفلاسفة وطرائق الصوفيين في آنٍ معًا وذلك عند توضيح مبادئها الفكرية. زد على ذلك أن جميع البحاث المهتمين بفلسفة السهروردي وجمع آثاره وتصنيفها من قدماء ومحدثين قد قطعوا بأن رسالة «مقامات الصوفية» (= كلمة التصوف) هي بالتأكيد من نتاج السهروردي. نذكر منهم على سبيل المثال شمس الدين الشهرزوري[١] ولويس ماسينيون[٢] وأوتو شبيس[٣] وهلموت ريتر[٤] وكارل بروكلمان[٥] وهنري كوربان[٦]

١. نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق Otto Spies, S. K. Khatak: «Three Treatises on Mysticism»..., p. 101.

٢. *Recueil de Textes Inédits...*, pp. 112, 113.

٣. مقدمة ترجمة رسالة «Mu'nis al-ᶜUshshāq» The Lovers' Friend, *Bonner Orientalistische Studien*, Stuttgart: 1934, p. 13.

٤. «Philologika IX», *Der Islam*, (1937), p. 282; (1939), p. 67.

٥. *GAL*, Suppl. I..., p. 781.

٦. *Opera...*, I, pp. XIII, XVI, XLI, XLVI; *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. II, Téhéran-Paris: 1952, pp. 93-94; *Suhrawardi d'Alep: fondateur de la philosophie illuminative*, Paris: 1939, pp. 16, 17, 24, 25 et note no 1, 29 et note no 1, 34 note no 1, 35 note no 2, 44, 45, 46; *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris: 1964, pp. 286, 287.

وم. عبد الحق ومحمد يوسف قوقان[١] ومحمد علي أبو ريان[٢] وسيد حسين نصر[٣].

تعتبر رسالة «مقامات الصوفية» من أعمال السهروردي الصغرى، «كرسالة في اعتقاد الحكماء» و«هياكل النور» و«الألواح العمادية». وإذا كان من السهل على الباحث أن يرتب أعمال السهروردي بحسب مضمونها، وطريقة التعبير عن هذا المضمون، في اتجاهات فكرية معينة، فإنه يمتنع عليه أن يرتب هذه الأعمال ترتيبًا تاريخيًا يراعى فيه التسلسل الزمني، وبالتالي التطور الفكري للمؤلف، وهو تطور تتحدد في ضوئه علاقة الفلسفة بالتصوف عنده.

ويمتنع على الباحث أن يرتب أعمال السهروردي ترتيبًا تاريخيًا وذلك لسببين: الأول وهو قلة التواريخ في سيرة صاحبها. فنحن، بين ولادته وتاريخ وفاته، لا نعرف تحديدًا زمنيًا لمحطات حياته الأساسية منذ تحصيله الأول في مراغة الى مواجهته فقهاء حلب في أواخر أيامه، مرورًا بالنظّار والعلماء الذين درس عليهم أو قصدهم في أسفاره العديدة «للاستخبار والتفحص»[٤]، وانتهاءً بكبراء القوم الذين حرر لهم بعض كتبه ورسائله. والثاني وهو إغفاله ذكر زمن البدء في تحرير كتبه أو الفراغ منها، باستثناء ما ذكره في آخر كتاب «المشارع والمطارحات» من أنه كان قد بلغ «الى قرب من الثلاثين سنة»[٥] عند الانتهاء من كتابته، وما يذكره أيضًا في «حكمة الإشراق» من أنه فرغ من تأليف هذا الكتاب في سنة ٥٨٢هـ[٦]، أي قبل وفاته بخمس سنوات.

وما كانت الحاجة ضرورية الى معرفة التواريخ في حياة السهروردي والتسلسل الزمني لمؤلفاته لو لم تكن فلسفته مكونة من اتجاهين مختلفين هما

---

١. مقدمة تحقيق شواكل الحور في شرح هياكل النور لجلال الدين الدواني، مدرس: ١٩٥٣، ص XVIII.

٢. أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ط ١، القاهرة: ١٩٥٩، ص ٤٦.

٣. «Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl» in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, vol. I, Wiesbaden: 1963, pp. 375 and note II, 376; *Three Muslim Sages*, Harvard University Press: 1964, p. 60 and note 19 of Chapter II, pp. 150, 151.

٤. المشارع والمطارحات في *Opera...*, I, ص ٥٠٥.

٥. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٦. حكمة الإشراق في *Opera...*, II, ص ٢٥٨.

الاتجاه البحثي والاتجاه الذوقي. فقد يطالعنا هذان الاتجاهان في معظم تآليفه مع اختلاف فقط في نسبة بروز أحدهما على الآخر في سياق هذه التآليف. ففي حين يطغى الاتجاه البحثي على الاتجاه الذوقي في «التلويحات اللوحية والعرشية» و«المقاومات» و«المشارع والمطارحات» و«اللمحات» و«رسالة في اعتقاد الحكماء»، نرى الاتجاه الذوقي يقوى على الاتجاه البحثي في كتاب «حكمة الإشراق» وفي الرسائل القائمة على الرؤيا والمجاز «كالغربة الغربية» و«خفق جناح جبرائيل» و«مؤنس العشاق». فقلة التواريخ في سيرة الرجل الذاتية وآثاره الفكرية تجعل الدارس غير قادر على معرفة أي الاتجاهين كان أسبق في الظهور عند شيخ الإشراق.

وأغلب الظن أن السهروردي لم يبدأ فيلسوفًا ثم انتهى متصوفًا، متخليًا بذلك عن طرائق النظر العقلي ومقتبلاً لعلوم القلب. كما أنه لم يشرع في نصرة مناهج المتصوفة ثم مال عنها الى مباحث الفلاسفة، بل إن الاتجاهين الفلسفي والصوفي قد سارا، في جميع مؤلفاته، جنبًا الى جنب، يؤثّر الواحد في الآخر، ليؤلّفا معًا الفلسفة الإشراقية التي هي من نتاج التلاقح بين العقل والقلب. وقد أشار السهروردي نفسه الى ظاهرة التكامل هذه بين الفلسفة والتصوف بقوله: «فكما أن السالك إذا لم يكن له قوة بحثية هو ناقص، فكذا الباحث إذا لم يكن معه مشاهدة آياتٍ من الملكوت يكون ناقصًا»[١].

٢ – مضمون الرسالة

حرّر السهروردي رسالة «مقامات الصوفية» لسائل محب للمعرفة يشرح له فيها بعض المسائل المتصلة بالعلم الطبيعي والعلم الإلهي، ويحدد له في فصلها الأخير، وهو أطول فصولها، بعض المصطلحات الصوفية تحديدًا موجزًا. وتتضمن الرسالة تقديسات وابتهالات[٢] تحفل بالندامة والتقوى وخوف الله وتعظيمه واستماحة الجذب. ويؤيد الكاتب فيها أفكاره بعدد وافر من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ويُشير أخيرًا الى أنه، في معالجته للأبحاث المضمنة والتي تحتاج الى البراهين، لم يتتبع كثيرًا «إصطلاحات أصحاب الحقيقة في

١. المشارع والمطارحات، ص ٣٦١.
٢. أنظر: الفصل الأول والقسم الثاني من الفصل السادس عشر ونهاية الفصل الأخير.

العلوم البرهانية »[١]. وهكذا نجد الرسالة وقد تشارك فيها الفكر الفلسفي والعرفان الصوفي ليكوّنا ثنائية تميزت بها فلسفة شيخ الإشراق، لا في هذه الرسالة فقط، بل في معظم تآليفه الأخرى.

وتتألف الرسالة من خمسة وعشرين مقطعًا يسمّيها السهروردي «بالفصول». وهي عبارة عن مقاطع تتفاوت بين القصر البالغ والمعتدل. وتعالج ستة منها مسائل من العلم الطبيعي نوردها بالتتابع كما تظهر في الرسالة محاولين تلخيصها بالآتي:

— المعرفة هي حصول صورة للمدرَك في النفس. والصورة إن طابقت الكثيرين سميت كلية واللفظ الدال عليها كليًا كالإنسان المطابق لزيد وعمرو وغيرهما. وكل صورة لا تطابق الكثيرين سميت جزئية كزيد مثلاً.

والحقيقة إما بسيطة غير مركبة كمفهوم الوحدة، وإما غير بسيطة مركبة كالحيوان المؤلف من جسم وما يوجب هذا الجسم. والحيوان هو الجزء العام، والجسم وما يوجب حياته هو الجزء الخاص. والجزء يتقدم تعقله على تعقل الحقيقة كما للجسم على الحيوانية.

وهناك لازم تام للماهية لا يدخل في حقيقتها ومع ذلك لا يمكن رفعه عنها في الوجود أو الوهم كزوايا المثلث بالنسبة الى المثلث. فلا بد أن يتحقق المثلث أولاً حتى تكون له زواياه. واللازم للماهية بخصوصيتها غير لازم لما يشاركها في أمر عام. فحرارة النار أمر لازم لخصوصية النار لا لما يشاركها في أمر عام كالجِرمية[٢].

والكلي لا يوجد في الأعيان لأن المرئي بالعين له هُوية خاصة. والكلي قابل للشركة في ذاته، وهو لا يتعدد إلا بما يضاف الى جزئياته من لواحق زائدة.

والجوهر هو كل شيء لا يُتصور حلوله في غيره بالكلية كالجزئي من كل شيء. وهو له طول وعرض وعمق. والجواهر متشاركة لا تفرق بينها إلا الهيئات. فالهيئات، والمقصود بها هنا الماهيات، هي مبدأ التمييز بين الجواهر. أما المميز المقيد للجواهر في الشكل والمقدار والهيئة فهو ليس بجسم ولا جسماني، إنه صانع مفارق.

---

١. أنظر: النص ص ٢١.

٢. باعتبار أن الحرارة للنار « فصل » «differentia» والجرمية لها « جنس » «genus».

والعناصر المادية أربعة: النار وهي حارة يابسة، والهواء وهو حار رطب، والماء وهو بارد رطب، والتراب وهو بارد يابس. وتنوع العناصر هذا ناشيء عن اختلاف الحركات بالجهات. والعناصر الأربعة هيولاها مشتركة تتعاقب عليها الصور المختلفة فتنقلها من حال الى آخر.

والجسم يميل الى المكان الذي هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي. ومن شرط المكان أن يكون في حالتي ملاء أو خلاء، أي أن يكون فيه الجسم أو لا يكون.

– القوة التي بها ندرك ذاتنا قوة غير جسمية، إنها عاقلة وبريئة من الجرمية، تتصرف في البدن وهي لم توجد قبله لأن لا مميز لها من الأفعال والإدراكات إلا به.

– للإنسان حواس خمس ظاهرة وخمس باطنة. أما الظاهرة فهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. وأما الباطنة فهي الحس المشترك والخيال والوهم والمفكرة والحافظة[1].

– عدم تناهي كلمات الله، أي النفوس، لأن للخالق قوة غير متناهية على الفعل.

– تخصيص الله العنصريات بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وترتيبه للنبات والحيوان القوة النامية والمولدة والغاذية، وللحيوان القوة المحركة والعاقلة.

– تشبُّه النفس العاقلة بالمبادىء جعلها تنزع الى التجرد وتستعلي على البدن، ولا يتم لها ذلك إلا بإنماء الفضائل المتفرّعة من الحكمة، وتلك المناقضة للغضب والشهوة.

أما العلم الإلهي فيخصص له السهروردي في رسالته أربعة عشر مقطعًا يتناول فيها بالبحث المسائل الآتية:

– الجهات العقلية ثلاث: واجب الوجود وهو ضروري الوجود، وممتنع الوجود وهو ضروري العدم، وممكن الوجود وهو ما لا ضرورة في وجوده وعدمه. وواجب الوجود واحد مجرد عن المادة، وهو ليس في محل

---

١. يسميها السهروردي في «اللمحات» «الذاكرة» أنظر: اللمحات، تحقيق إميل المعلوف، ط ١، بيروت: ١٩٦٩، ص ١١٥.

ولا مقام، ولا ضد له، يتعقل ذاته ولوازمها، صفاته ذاته، ووجوده ماهيته، وهو يتقدم على العالم بالذات لا بالزمان.

– عن واجب الوجود صدر الممكن الأشرف أي العقول والنفوس والماهيات المجردة.

– الصادر عن الأول الوحداني ليس جسمًا إنه جوهر عقلي وحداني.

– واجب الوجود مستغن في وجوده وكماله عن غيره لأنه العالي وغيره السافل، والعالي لا غرض له في السافل. والأفلاك لا تقصد في تحركها أمرًا شهويًا أو غضبيًا، إنها تنشد التشبه بمعشوق، وهذا المعشوق هو العقل المفارق علة هذه الأفلاك. ولكل فلك علة تمده بنورها وتفيض عليه الإشراقات واللذات غير المتناهية. أما المعشوق المشترك لجميع هذه الأفلاك فهو الأول.

والعوالم في النظام الكوني ثلاثة: عالم الجبروت وهو عالم العقول المفارقة، وعالم الملكوت وهو عالم النفوس المبرّأة من المادة، وعالم الملك وهو عالم المادة المحسوسة.

– في أن الواجب بالأول واحد هو العقل الثاني الذي فيه جهتان: الوجوب بالغير والإمكان بالذات. ويقتضي بما يعقل من نسبته الى الأول عقلاً آخر، وباقتضاء ماهيته وإمكانه جرمًا سماويًا ونفسًا تحرك هذا الجرم. ويتتابع فيض العقول حتى تبلغ العشرة. والعقل العاشر المسمى بالعقل الفعال أو الروح القدس هو موجد العناصر، ومدبر عالم ما تحت القمر، والمعدّ، بمعاونة من حركات الأفلاك، المادة لاقتبال الصور.

– إن العقل العاشر تختلف آثاره وتتكثر معلولاته دون أن يتغير في ذاته. فاختلاف الآثار إنما هو لاستعدادات ولحركات مختلفة في المادة لا في واهب صورها، على الرغم من تعدد هذه الصور وتنوعها.

– علاقة النفس بالبدن علاقة عرضية لا جوهرية. فالنفس لا تبطل ببطلان الجسد. أما التناسخ فلا يقبله العقل إذ النفس تنزل على الجسد من واهب الصور عندما يستعد الجسد لاقتبالها. فإذا حلت النفس المستنسخة في هذا الجسد كان لنا نفسان عاقلتان في جسد واحد، وذلك محال. وكمال النفس العاقلة الانتقاش بالوجود من لدن مسبب الأسباب، واطلاعها على نظام الكون والمعاد. فسعادتها في معرفتها بالعالم الحقي وشقاؤها في جهلها إياه.

– إن الشوق الى عالم الجرم يورث الإنسان الألم في هذه الدنيا، كما أن

البعد عن الله يورثه الألم في الآخرة. وألم البعد هذا يفوق بأضعاف ألم النار الجرمانية.

– ولما كان الناس بحاجة الى من يضبط أمورهم، وينظم علاقاتهم، وجب أن يولّى عليهم في كل عصر مصلح يأتم بآيات الله فيفرض عليهم العدل والإيمان.

– الدعوى الى الإيمان بالأفعال الخارقة للعادة التي يصطنعها إخوان التجريد، وهم أصحاب نفس قوية الجوهر، شديدة الحدس، سريعة الإدراك للمعقولات، قد أيدها القدس فاقتربت من مُبدئها. وقد تسقط الحجب المذمومة، عند بعض الناس، بين الأفلاك ونفوسهم، فتنتقش هذه النفوس بمعان قدسية تسري الى عالم التخيل فترى مشاهدة في نوم أو يقظة صورًا جميلة أو تسمع خطابًا حسن النظم. وقد تُوَهِّن الحواس الباطنة فيقوى عند أصحابها الوهم على العقل، وما الوهم إلا إبليس يوسوس في صدور الناس.

– بيان أن الحياة لا تنتهي عند القبر وأن الإنسان راجع الى ربه يوم الحشر.

– إن العالم ممكن الوجود وهو محتاج الى موجد. لذلك بطل مذهب الدهريين والطبيعيين القائلين بأن العالم قديم، وأن لا قيّم له.

– إن الشر لا يصدر عن الله بل هو من نتاج الجهة الإمكانية التي في أول ما خلق الله. والشر لا ذات له بل هو عدم ذات أو عدم كمال ذات. ومن الأشياء كالنار المحرقة لا يتصور وجودها إلا وبها شر قليل لا يقاس بنفعها الكثير، وما ذاك إلا لأنها محكومة بطبعها وجوهرها. ولا يمكن أن تجعل النار غير النار، إذن فالإحراق لا بد وأن يلزم عنها.

– الواردات القدسية والخلسات اللذيذة لا تنزل إلا على من تجرد لذكر الله، وخضع لمشيئته، ونظر في الملأ الأعلى، وكبح جماح شهواته، وسهر لياليه مصليًا لربه متخشعًا عنده.

ويوجه السهروردي النقد للنصارى واليهود والمجوس في ثلاثة فصول من الرسالة. يأخذ على النصارى قولهم بالتثليث على مذهبهم، وهو قول مناقض لرأيه. فالأب عنده هو المبدع، والروح القدس هو العقل الفعال، والكلمة، التي هي الإبن عند النصارى، هي النفس الفائضة على المادة.

ويأخذ على اليهود منعهم النسخ، أي قيام دليل شرعي متأخّر يسمّى

الناسخ مقتضيًا خلاف حكم دليل شرعي سابق يسمى المنسوخ[١]. فالناسخ الحقيقي، عند السهروردي، هو الله لا الدليل، لذلك فتغيُّر الحكم الشرعي، وهو أمر يفرضه تغير الخلق، لا يعني مطلقًا تغير الباري.

ويأخذ على المجوسية قولها إن لله شريكًا إذ لا إثنان هما واجبا الوجود. وفي فصل له عن حكماء الفرس الذين يهدون بالحق نرى السهروردي يحيي فلسفتهم النورية في كتابه «حكمة الإشراق»، لأنهم ينكرون أفكار المجوس ويؤمنون بتعاليم أفلاطون ومن قبله من الحكماء.

وفي فصل أخير يشرح السهروردي بعض مصطلحات الصوفية التي عرض لها من قبل أئمة المتصوفة، وهي عمومًا من باب المقامات والأحوال المتصلة بجوهر العلم الصوفي لا بما أحاط به من شوائب وما طرأ عليه من إضافات. لذلك فنحن لا نقع في شرحه هذا على مصطلح غريب كالمصطلحات التي عرض لها عبد الرزاق الكاشاني (ت ٧٣٠ أو ٧٣٥هـ) مثلاً في كتابه «إصطلاحات الصوفية» من مثل «وراء اللبس، والصداء، والران، والضنائن والفهوانية»[٢] وغيرها من المصطلحات التي لا نصادفها في أمهات كتب التصوف، والتي يجوز أن تكون قد شاعت في أواسط الحركات الصوفية المتأخرة.

٣ – أهمية الرسالة

إن معظم ما ورد في هذه الرسالة من أفكار قد بحثه السهروردي بشيء من التفصيل في كتبه العقائدية، خاصة في كتابي «التلويحات اللوحية والعرشية» و«اللمحات». إلا أن ما يميز المحتوى الفكري في الرسالة هو هذا المزج الفريد لعقائد ونظريات طبيعية وفلسفية ودينية مختلفة وحّدت بينها ثقافة الرجل الواسعة وقدرته الخارقة على الجمع والتأليف. فهو يزاوج فيها مثلاً بين الدين والفلسفة، والعلم والتصوف، ويقرّب بين الفكرين اليوناني والشرقي، ويربط

---

١. أنظر: مادة «النسخ» في كشاف إصطلاحات الفنون للتهانوي، بيروت: ١٩٦٦، ج ٦، ص ١٣٧٧.

٢. عبد الرزاق الكاشاني: إصطلاحات الصوفية، تحقيق محمد كامل إبراهيم جعفر، القاهرة: ١٩٨١، ص ٥٠، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٧، ١٦٤.

بين علم الأسباب والأفعال الخارقة للعادة ، ويأخذ بالمتعارف الظاهر من آيات القرآن في الوقت الذي يقرأ فيه هذه الآيات وكأنها لم تنزل إلا في شأنه فقط[١] .

والملفت هنا أن المطالع للرسالة لا يشعر بأن التقريب فيها بين الحقائق المتقابلة ، والظواهر المتعارضة أمر مصطنع تظل فيه هذه الحقائق والظواهر متناكرة متضادة ، بل على العكس فهي تظهر مؤتلفة متدامجة تؤدي الى فلسفة ينبغي ألا توصف بأنها انتقائية تلفيقية لم توفق الى الابتكار ، بل أصيلة لها شخصيتها وخصائصها الذاتية .

ومهما يكن فإن الرسالة بما تحتويه من فلسفة وعلم وتصوف ودين تتجه بمخزونها الفكري ، باستثناء الجانب الصوفي من هذا المخزون ، وجهة المشائية الإسلامية التي تقترب من أفلاطون قدر المسافة التي تقترب فيها من أرسطو ، هذه المشائية التي كان انحرافها ، أحياناً كثيرة ، عند الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨هـ) قبل السهروردي ، عن تعاليم المعلم الأول ، سبباً رئيسياً في نقد ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) لممثليها في المشرق العربي ، وذلك في معرض رده على الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ودفاعه عن الفلاسفة .

٤ – المخطوطات

أ) رموز المخطوطات

جرى الاعتماد في تحقيق الرسالة على ثلاث مخطوطات وصفحتين تضمان الفصل الثالث وبعض جمل الفصل الرابع من الرسالة .

وقد أشرنا الى المخطوطات المعتمدة بالرموز الآتية :

م : مخطوطة اسطنبول، راغب ، (٦) ١٤٨٠ ، (٧٣٤ هـ/٤–١٣٣٣م) .

ت : مخطوطة اسطنبول ، سراي أحمد الثالث ، (٧) ٣٢١٧ ، (٨٦٥ هـ/ ١٤٦٠م) .

---

١. أنظر : النص ص ٨٥ .

ج : مخطوطة المتحف البريطاني ، إضافة : (٢٣) ٢ ٤٠٣٠، : add (القرن العاشر الهجري) .

أ : مخطوطة تهران ، كلية الآداب ، مجموعة ١٥٩ ش ٨ .

ب) وصف المخطوطات

م : إسطنبول ، راغب ، ١٤٨٠[١] .

تضم هذه المجموعة ستة عشر عملاً من أعمال السهروردي . منها ما هو من أعماله الكبرى «كحكمة الإشراق» و«التلويحات اللوحية والعرشية» و«المقاومات» و«اللمحات» ، ومنها ما هو من أعماله الصغرى ورسائله «كالألواح العمادية» و«هياكل النور» و«مقامات الصوفية» و«لغتِ موران»[٢] و«صفيري سيمرغ»[٣] .

وتتألف المجموعة من ٣٣١ ورقة بمقاس (٢٤ × ١٥ سم) يقع فيها نص «مقامات الصوفية» بين الورقة ٢٠٣b والورقة ٢٠٩a . أما معدل الأسطر في الصفحة الواحدة فيبلغ ٣٣ سطرًا ، والكلمات في السطر الواحد ٢٠ كلمة خالية تقريبًا من النقط المميزة للحروف المتشابهة بالرسم ومن علامات الإعراب . ويرد في هوامش المخطوطة بعض الكلمات أو العبارات التي أضافها الناسخ بعد أن فطن الى سقوطها سهوًا من متن النص .

وقد نسخ المجموعة بدر النَسَوي الخرساني الذي قضى في العمل على إنجازها أربع سنوات متتالية ، بدءًا بالسنة ٧٣١هـ/١٣٣١م وانتهاءً بالسنة ٧٣٥هـ/١٣٣٤م . وفي أواسط رجب من السنة ٧٣٤هـ/٤–١٣٣٣م تم نسخ «مقامات الصوفية» في نظامية بغداد بخط تعليق صعب .

وإن في اشتغالنا سابقًا بنص من مجموعة النَسَوي هذه هو نص

---

١ . v. H. Ritter: «Philologika IX», *Der Islam,* (1939), pp. 76, 77.

٢ . أي لغة النمل .

٣ . السيمرغ هو ، عند المتصوفة ، طائر أسطوري رفيع القدر ، عظيم الجمال ، دائم الاحتجاب ، لا يلقي بظله إلا في قلوب العرفاء ، وذلك عندما يتجه هؤلاء بنظرهم الى الداخل قاطعين كل علاقة لهم بالعالم الخارجي .

« اللمحات » الذي نشرناه عام ١٩٦٩[١]، ووقوفنا على صحة هذا النص بالقياس الى النصوص المعتمدة الباقية، ما يؤكد أن بدرًا النَسَوي كان عالمًا متمكنًا من العلوم الثلاثة: المنطق، الطبيعيات، والإلهيات، واقفًا بدقة على المصطلحات الجارية في هذه العلوم، مهتمًا أكثر ما يكون بإنشاء نص خال من الأخطاء المعنوية. زد على ذلك أن الأستاذ هنري كوربان، عند تحقيقه لكتب السهروردي المضمَّنة مجموعتيه: Opera Metaphysica et Mystica I, II قد أخذ بصحة النصوص التي كتبها النَسَوي، ولم يُخف، بالتالي، إعجابه به فدعاه « بالعالِم الخرساني » إقرارًا بعلمه وتقديرًا لأمانته[٢]. ولنا فيما يذكره هذا الناسخ في آخر رسالة «الغربة الغربية» من أنه عند اشتغاله بنسخها قد « قابل وصحح على قدر الإمكان»[٣] ما يدلنا على رصانته العلمية. ونتيجةً لاهتمامه الكبير بتنزيه نصوصه عن الغلط لم يجد من وقته متسعًا لترتيب هذه النصوص ترتيبًا جماليًا مريحًا.

ت : إسطنبول، سراي أحمد الثالث، ٣٢١٧[٤].

تحوي هذه المجموعة أربعة عشر مؤلفًا من مؤلفات السهروردي، أولها «التلويحات اللوحية والعرشية» وآخرها «الواردات والتقديسات». وتتألف المجموعة من ٢٤٣ ورقة بمقاس (٢٥،٦ × ١٤،٢ سم)، وهي منسوخة بخط تعليق جميل واضح دون الإشارة الى اسم ناسخها. ولكن يبدو من الأخطاء الواردة في متن بعض نصوصها «كاللمحات» و«مقامات الصوفية» أن الناسخ لم يكن يهدف الى إنشاء نصوص صحيحة لأعمال السهروردي بقدر ما كان اهتمامه منصبًا على إخراج هذه النصوص في شكل كتابي رائق.

وتقع رسالة «مقامات الصوفية» في وسط المجموعة بين الورقة ١٩٧b والورقة ٢٠٨a. أما مسطرتها فتبلغ ٢١ سطرًا وكلماتها في السطر الواحد ١٥

١. صدر في بيروت عن «دار النهار للنشر».
٢. *Opera...*, I, p. LXVII
٣. H. Corbin: *Opera...*, II, p. 94
٤. v. «Philologika IX», (1939), pp. 80, 81

كلمة تقريبًا تخلو جميعها من الحركات وإن كانت تحفل بالنقط في قسم كبير منها. ويحدد ريتر تاريخ نسخ المجموعة بما فيها «مقامات الصوفية» بسنة ٨٦٥هـ/١٤٦٠م دون أن يظهر في المخطوطة أي تاريخ يدل على ذلك.

ويبدو أن ريتر[١] وكوربان[٢] قد أخطآ الهدف عندما ذهبا الى أنه من المحتمل أن تكون هذه المجموعة منقولة عن المجموعة راغب ١٤٨٠، المتضمنة المخطوطة م من هذا التحقيق، وذلك لأن الأخطاء والمشابهات المشتركة بين نصّي «اللمحات» و«مقامات الصوفية» في المجموعتين المذكورتين قليلة[٣] لا تسمح لنا بالقول إن الواحدة منقولة عن الأخرى. فالمثال الذي اعتمده ناسخ مجموعة سراي أحمد الثالث ٣٢١٧ هو بالتأكيد مجموعة أقل علمية ودقة في نقل فلسفة السهروردي من مجموعة راغب المذكورة.

ج : المتحف البريطاني، إضافة : ٢، ٤٠٣ : add[٤]

ترجع هذه المخطوطة الى القرن العاشر الهجري، وهي تقع بين الصفحة ٢٣٠ و٢٤٧ ق من مجموعة تضم عددًا من المخطوطات. والنسخة هذه مكتوبة بخط تعليق واضح دون الإشارة الى ناسخها. وتضم كل صفحة منها ٢١ سطرًا، والسطر الواحد ١٢ كلمة تقريبًا. والنص منقوط إلا أنه خال من علامات الإعراب، وتتضمن هوامش صفحاته الأولى كتابات هي إيراد لما سقط سهوًا من النص أو تصحيح لما ورد فيه خطأ. إلا أن العديد من كلمات النص وجمله ومقاطعه ظل غير مذكور. أهم ما فات الناسخ ذكره، وقد أشرنا اليه في هوامش التحقيق، يقع في كل من الفصل الثاني والثالث والرابع والسادس عشر والخامس والعشرين من الرسالة.

١. v. «Philologika IX», (1939), p. 81.

٢. v. *Opera...*, I, p. LXXIV n. 120.

٣. فهي في «اللمحات» بعدد ١٢٩ فقط (أنظر: اللمحات، المقدمة الإنكليزية، ص XXVII).

٤. أنظر: معهد إحياء المخطوطات العربية، فهرس المخطوطات المصورة، تصنيف فؤاد السيد، ج ١، القاهرة: ١٩٥٤، ص ١٩٣.

أ : تهران ، كلية الآداب ، مجموعة ١٥٩ ش ٨[1] **.**

الصفحتان من مجموعة للأستاذ حكمت وهبها مع عدد من المخطوطات الأخرى الى كلية الآداب في تهران. يسمي الناسخ الرسالة التي اختار منها للكتابة الفصل الثالث وبعض جمل الفصل الرابع «بكلمة التصوف». والصفحتان مكتوبتان بخط نسخي واضح ، تضم الأولى ٢٣ سطرًا والثانية ٨ أسطر ، ويحوي كل سطر ٢٠ كلمة تقريبًا .

---

١. v. M. T. Danesh-Pajouh: *Catalogue des Manuscrits de la bibliothèque privée du Professeur A. A. Hikmat* donnée en legs à la Faculté des Lettres de Téhéran, Téhéran: 1963.

النصّ

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

اللّهم لك العبادة والتسبيح والأذكار والتقديس، واليك القُرُبات، ومنك البركات، إنك واهب الحياة. فصلِّ[2] على ملائكتك المقرَّبين وأنبيائك المرسَلين وأهل طاعتك أجمعين، واخصص[3] سيّدنا[4] محمدًا وآله بالتحيات[5] والصلوات.

وبعد، فإن الصداقة التي تأكّدت[6] بيننا ألزمَتني إسعافك[7] في تحرير كلمات مومئة الى الحقائق، شارحة لمقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم، وما استَرْوَحوا[8] اليه من المعارف وعلم القلب والروحانيات وما فوقها وما دونها. وثَبَّتُ ما يفتقر الى البراهين على سرد مضبوط، ونسق مطبوع، من غير كثير تتبع لاصطلاحات أصحاب[9] الحقيقة في العلوم البرهانية[10]. فبادرتُ الى إجابتك

١. م: + المحمود الله ومحمد رسوله صلى الله عليه؛ ج: + عونك يا للطيف المحمود الله ومحمد رسول الله.

٢. ت؛ ج: صلِّ

٣. ج: خصّص.

٤. ج: + وصاحبنا.

٥. ج: بأفضل التحيات.

٦. تأكدت: ساقطة من ج.

٧. ج: إسعافه.

٨. م؛ ت: إسترجوا.

٩. م؛ ت: الاصطلاحات لأصحاب.

١٠. يشير السهروردي في مواضع كثيرة من كتبه الى أنه لم يلتفت الى المشهور من العلوم البرهانية، ولم يتناول تعاليم المشائين المسلمين إلا لغاية التنقيح والتعديل. والواقع أنه في مؤلفاته العقائدية الكبرى، باستثناء «حكمة الإشراق»، يدير المباحث، في مجملها، على الطريقة المشائية. ويحاول فيها أن يفسّر التعاليم الأرسطوطاليسية تفسيرًا ينسجم مع موقفه الإشراقي. فهو مثلاً، بعد أن يستفيض في الكلام على المقولات، يصرّح بأنها ليست من وضع المعلم الأول بل هي مأخوذة من أرخوطس

وقرّبتُ ما يقع عليه الاصطلاح الى فهمك، نازلاً الى مقدار[11] قوتك. وليعذرني أبناء الحقيقة على استعمال ألفاظ بإزاء معانٍ خصصناها ههنا[12]، فإن المقصد واحد.

فصل

أول ما أوصيك به تقوى الله[13]. فما خاب من آب اليه وما تعطل من

الفيثاغوري الذي لا يحصر عددها في عشر (أنظر: التلويحات في *Opera...*, I ص ١٢). غير أننا نلمح في ثنايا عرضه للمشائية الإسلامية نقدًا صريحًا لتعاليمها لا ينحصر فقط في نصح أبناء الحكمة بترك النظر والبرهان والتوجه الى العلويات إن هم أرادوا أن يبلغوا الى الحقيقة الخالصة (أنظر: المقاومات في *Opera...*, I ص ١٤٨)، بل إن نقده هذا يقوم على تفنيد علمي دقيق لمباحث فئة المتفلسفة التي تدعي زورًا التزام قواعد المعلم الأول.

ففي كلامه على الجوهر والعرض يشير السهروردي الى رأي المشائين الذين يعرّفون الجوهر بأنه «الموجود لا في موضوع»، والعرض بأنه «الموجود في موضوع»، والموضوع بأنه المحلّ المستغني عن الحالّ فيه. فالجوهر ليس في محلّ يستغني عنه المحلّ، والعرض هو في محلّ يستغني عنه المحلّ. لذلك كان الجوهر حاملاً للأعراض المتعاقبة عليه (أنظر: المشارع والمطارحات، ص ٢٢٠). ولكن السهروردي لا يقف من هذا التعريف المشائي للجوهر والعرض موقف المؤيد، إنما يذهب الى أن أجزاء الأعراض هي أيضًا جواهر وأنها ليست في محلّ يستغني عنها المحلّ، كما يدعي المشاؤون. وتفصيل ذلك أن لفظة «جزء» في تعريف العرض بأنه «الموجود في موضوع لا كجزء منه» ليس إضافة الى محلّ كما تضاف الكيفيات والصفات على المواد، بل هي – أي لفظة «جزء» تدخل في طبيعة المحلّ على أنها من جوهره المكوِّن لا على أنها من مقولاته الثواني المتعاقبة عليه. فالعفة للعدالة ليست عرضًا موجودًا في العدالة «لا كجزء منها» بل «كجزء منها»، فهي إذن جوهر جزئي. والأربعة للعددية ليست عرضًا موجودًا في العدد «لا كجزء منه» بل «كجزء منه»، فهي إذن جوهر جزئي. وبهذا يبيّن لنا السهروردي أن «الموجود في شيء لا كجزء منه» أي العرض، هو «الموجود في شيء كجزء منه» أي الجوهر. وهكذا ينتفي الفرق بين العرض والجوهر إذ يصبح العرض جوهرًا. وفي هذا نقض صريح لتعاليم أرسطو وشراحه من الفلاسفة المسلمين (أنظر: المقاومات، ص ١٣٠، ١٣١).

هذه مسألة من مسائل كثيرة يتعرض فيها السهروردي لقواعد المشائين بالنقد والتجريح، ولكن بروح برهانية لا يعوزها الدليل. وإن ما يذكره، في هذه الرسالة وفي غيرها من مؤلفاته، من أنه لا يبغي التزوّد كثيرًا «باصطلاحات أصحاب الحقيقة في العلوم البرهانية»، عند سرد فلسفته، ليس بالأمر المؤيد واقعيًا. فهو حتى في دعوته الى الأخذ بعلم القلب والروحانيات لا يقلّل من استعمال الموازين المنطقية والأدلة البرهانية التي تدخله حظيرة المتصوفة حِجاجيًا بارعًا وناقدًا متمهرًا بأساليب أهل النظر من الفلاسفة.

١١. ج: قدر.
١٢. ج: بها.
١٣. ج: + عزّ وجلّ.

توكل عليه. إحفظ الشريعة[١٤] فإنها سوط الله سبحانه وتعالى[١٥]، بها يسوق عباده الى رضوانه. كل دعوى لم تشهد بها[١٦] شواهد[١٧] الكتاب والسنّة، فهو من تفاريع العبث وشِعْب[١٨] الرَفَث. من لم يعتصم[١٩] بحبل القرآن غَوَى وهوى في غَيابة جب الهوى. ألم تعلم أنه كما قصّرتْ قوى الخلائق عن إيجادك قصّرتْ عن إعطاء حق إرشادك؟ بل هو «ٱلَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى»[٢٠]. قدرتُه أوجدَتكَ، وكلمتُه أرشدتك. لا يلعبَنَّ بك اختلاف العبارات، فإنه إذا بُعثر ما في القبور، وحضر البشر في عَرْصَة الله تعالى يوم القيامة، لعل من كل ألف تسعَ مائة وتسعًا وتسعين يبتعثون[٢١] من أجداثهم، وهم قتلى من العبارات، ذبائحُ بسيوف الإشارات، وعليهم دماؤها[٢٢] وجراحها، غفلوا عن المعاني فضيعوا المباني.

الحقيقة شمس واحدة لا تتعدد بتعدد مظاهرها من البروج. المدينة واحدة، والدروب كثيرة، والطرق غير يسيرة[٢٣]. صُم عن الشهوات صومًا ينقطع باستهلال[٢٤] هلال موتك، وورود عيدك[٢٥] بقدومك على مُبدئك ومعيدك. صلِّ لربك والليل مظلم فيسترهبك بتحيير حواسك، ويخوّفك بهمس أنفاسك، فيَلْزَمك[٢٦]، حينئذ[٢٧]، الالتجاء[٢٨] الى نور الأنوار. قفْ على باب الملكوت وقل: يا قيّوم الملكوت، الظلامُ أحاط بي، وحيّات[٢٩] الهوى

---

١٤. ج: شريعته.
١٥. سبحانه وتعالى: ساقطة من ج.
١٦. ج: يشهد بها.
١٧. م؛ ت: شواهدا.
١٨. م: شغف.
١٩. م: يستعصم.
٢٠. سورة طه: ٥٠.
٢١. ج: يبعثون.
٢٢. ج: دماءهم.
٢٣. ج: عسيرة.
٢٤. م: باستهلاك.
٢٥. ج: وعيدك.
٢٦. م: فيكرمك.
٢٧. م؛ ت؛ ج: ح.
٢٨. م؛ ت: بالالتجاء.
٢٩. ج: الشهوات لسعتني وتماسيح الهوى قصدتني وعقارب الدنيا لزغتني.

قصدتني ، وعقاربُ الدنيا لسعتني ، وتماسيحُ الشهوات لدغتني وتركتني[٣٠] بين خصومي غريبًا[٣١] . يا أرحمَ علي من أبويّ ، أنقذني وخلصني[٣٢] من سخطك[٣٣] . أدعوك يا رب بأنين المذنبين ، أدعوك يا رب بتأوّه المجرمين ، أناديك يا رب نداء غريق في بحر الطبيعة ، هالك في مَهْمَهِ الشُبُهات[٣٤] . ها أنا مطروح على باب كبريائك . أيحسن من لطفك رد الفقير[٣٥] خائبًا ؟ أيليق بجودك طردُ الكئيب قانطًا ؟ كل عبد إذا استجار بمولاه أجاره . فما لعبدك[٣٦] قد استجار فلا تجيره ؟ أسيرٌ على الباب واقف[٣٧] يشكو من جيران سوء . لكل أسير قوم يرحمونه . فما لأسيرك[٣٨] لا ترحَم عليه بنظر منك ؟ عبيد الآثمين في فرح ونيل ، إذا لاذوا بمواليهم أحسن مواليهم اليهم . فما لعبدك الملتجىء بجناب جبروتك فلا تلتفت[٣٩] اليه بجذبة من جذبات نورك . أفيرجع عبيد الآثمين في فرح ونيل[٤٠] ، وعبدك يرجع خائبًا عن[٤١] نورك منتكس الرأس بينهم[٤٢] ؟ فهلا يقول[٤٣] عبيد[٤٤] الآثمين : ويل لك[٤٥] ، لم ينظر اليك مولاك . ويل لك[٤٦] ، سَعِدنا وشقِيْت ووصلنا وبقِيْت . ويل لك ، هذه عطايا موالينا ، فأين عطية مولاك ؟

سبحانك ربَّ الجبروت ، أنت سُبُّوح قدّوس ، ربُّ الملائكة والروح ،

---

٣٠ . ج : فتركتني .
٣١ . ج : + وحيدًا .
٣٢ . ت ؛ ج : خلصني .
٣٣ . عن سخطك : ساقطة من ج .
٣٤ . ج : مهمة الشهوات .
٣٥ . ج : + خائفًا .
٣٦ . ج : بعبدك .
٣٧ . واقف : ساقطة من ج .
٣٨ . ج : بال أسيرك .
٣٩ . ت : تلتفته .
٤٠ . ج : مسرورين .
٤١ . ج : من .
٤٢ . ج : فيهم .
٤٣ . ت : يقوله ؛ ج : يقولون .
٤٤ . ج : عبدة .
٤٥ . ج : + ما بالك .
٤٦ . ويل لك : ساقطة من ج .

أذقني حلاوة أنوارك[٤٧]، وأهّلني لمعرفة أسرارك. اللّهم[٤٨]، كم من عبد آبقٍ أَلَمّ به مرض، فطرده الناس ولم يرضوا بمجاورته، فحملوه وطرحوه على باب مولاه. فبينما[٤٩] هو[٥٠] ينوح على نفسه إذ أشرف عليه صاحبه فرحم غربته وذِلّته فقال: يا عبدَ سوء هربتَ عني ثم عدتَ اليَّ حين لا[٥١] يقبلك غيري فعفوت عنك. إلهي، أنا العبد الآبِقُ، حل بي مرض المعاصي. ها أنا ساقط[٥٢] على بابك[٥٣] على ظَماء. فما بال مريضك لا تعالجه وظمآن لطفك لا تسقيه شَربة من زلال عفوك؟

يا من قذف نوره[٥٤] في هُوِيّات السابقين، وتجلّى بجلاله على أرواح السائرين، وانطمس[٥٥] في عظمته ألبابُ الناظرين. إجعلني من المشتاقين اليك، العالمين بلطائفك، يا ربَّ العجائب، وصاحبَ[٥٦] العظائم، ومبدعَ الماهيات، وموجدَ الأَنِّيّات ومُنزِلَ البركات ومُظهرَ الخيرات، اجعلنا من المخلصين الشاكرين الذاكرين الذين رضوا بقضائك، وصبروا على بلائك. إنك أنت الحي القيّوم، ذو الحول العظيم، والأبدي المتين، الغفور الرحيم.

فصل

لمّا التمستَ مني ذكر حدود هذه الأمور، فأنبّهك على أشياء لا بدّ لهذه الحدود منها.

إعلم أن إدراكك الشيء هو حصول صورته فيك[٥٧]. فإن الشيء إذا علمتَه

٤٧. ج: + أنوارك.
٤٨. ج: إلهي.
٤٩. ج: فبينا.
٥٠. هو: ساقطة من ج.
٥١. ج: لم.
٥٢. ج: مطروح.
٥٣. ج: باب كبريائك.
٥٤. م: روحه.
٥٥. ج: والتمس.
٥٦. م: صاحب.
٥٧. يفرّق السهروردي والإشراقيون بين نوعين من العلم: العلم الصُوْري والعلم الحضوري. فالأول علم مجرد اختصّ به الفلاسفة، وهو عبارة عن حصول صورة أو أثر للمدرَك في النفس. والصورة الحاصلة إمّا أن تكون صورة لجزئي واقع في الأعيان، فيكون الإدراك، عندئذ، إدراكًا لجزئي

إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتاه قبل إدراكك وبعده، هذا محال. وإن حصل منه[٥٨] أثر فيك إنْ لم يطابقه فما علمتَه كما[٥٩] هو، فلا بدّ من المطابقة. فالأثر الذي فيك إنما هو صورته، وهذه الصورة إن طابقت الكثيرين سُمّيت كلية واللفظُ الدال عليها كليًا كمفهوم الإنسان المطابق لزيد وعمرو وغيرهما. وكل صورة لا يمكن مطابقتها للكثيرين[٦٠] كمفهوم زيد وهذا الإنسان فهو جزئي.

والحقيقة تنقسم الى بسيطة، وهي التي لا جزء لها في العقل كمفهوم الوحدة، والى غير بسيطة، وهي التي لها جزء[٦١] كالحيوان فإنه مركّب من

من الجزئيات، وإمّا أن تكون صورة كلية منتزعة من الجزئيات الخارجية يطلق عليها السهروردي إسم «صورة ما بعد الكثرة»، فيكون الإدراك، عندئذ، كليًا (أنظر: المشارع والمطارحات، ص ٣٣٢). أمّا العلم الحضوري فهو علم الحكماء الإشراقيين تَنبه إليه أصحابه عندما كاشف أرسطو به رئيسهم السهروردي في الحلم بقوله: «وإذا دريتَ أنها (أي النفس) تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة فاعلم أن التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة» (أنظر: التلويحات، ص ٧١، ٧٢). فالعلم الحضوري، إذن، ليس عبارة عن تمثل صورة المدرَك في النفس، بل عن حضور المدرَك فيها حضورًا إشراقيًا. وبكلمة أخرى ينبغي ألا يُفهَم هذا الحضور على أنه انطباع صُوْري في النفس، بل حلول للشيء في الذات العارفة بشكل إشراق نوري حي. فتنتفي، عندئذ، الفوارق بين الذات والموضوع، وتصبح الذات هي العقل والعاقل والمعقول.

وكما أن تجريد الصور عن المادة يستوجب الفكر والروية، فإن حضور الشيء في النفس حضورًا إتصاليًا شهوديًا يستدعي تجردًا للنفس تامًا عن العلائق المادية. فصدر الدين شيرازي (ملا صدرا) (ت ١٠٥٠ هـ) يشير في مقدمة «الأسفار الأربعة» الى أنه بمداومته على الرياضات الروحية وتوحده وانقطاعه عن العالم توصل الى معرفة الكثير من الأسرار الإلهية التي لم يكن ليدركها من طريق الدليل العقلي. وإنما كان حل المغلق من هذه الأسرار يرجع عنده، في الدرجة الأولى، الى تلك المعرفة الحضورية التي يظهر فيها الشيء للذات وكأنه جزء من أجزائها وبعض من حقيقتها. (v. H. Corbin: «La Place de Mollā Ṣadrā Shīrāzī dans la Philosophie Iranienne», *Studia Islamica* XVIII, Paris: MCMLXIII, p. 93; وملاهادي سبزواري: شرح اللآلىء المنتظمة في علم المنطق والميزان، تهران: ١٣٤٧ هـ، ص ٧).

والسهروردي، في هذه الرسالة، قد لزم جماعة المشائين عندما جعل المعرفة عبارة عن مطابقة الصورة الذهنية لموضوعها في الخارج دون أن يشير، خلافًا لما يذكره في كتبه الرئيسية، الى أن المعرفة الحقة هي المعرفة الإشراقية الحضورية.

٥٨. منه: ساقطة من ج.

٥٩. ت: مما.

٦٠. ج: لكثيرين.

٦١. ج: أجزاء.

الجسم والأمر الذي يوجب حياته. فأحدهما الجزء العام والآخر الجزء الخاص وحقيقته مركبة منهما[٦٢]. والجزء يتقدم تعقله على تعقل الحقيقة تقدمًا عقليًا كما للجسم على الحيوانية[٦٣].

اللازم التام للماهية ما لا يمكن رفعه عنها في الوجود ولا في الوهم كزوايا[٦٤] المثلّث. فإنّ فاعلاً لو أراد فعل مثلّث دون زوايا ثلاثة لا يمكنه لأنه محال. والزوايا مع هذه النسب[٦٥] غير[٦٦] داخلة في حقيقة المثلّث، فإنه لا بدّ وأن يتحقق المثلّث أولاً حتى يكون له زواياه[٦٧]. كل ما يلزم للماهية[٦٨] في موضع لذاتها يلزمها في جميع المواضع. وما يكون لازماً للماهية بخصوصيتها[٦٩] لا يلزم أن يطّرد فيما يشاركها في أمر عام. فحرارة النار لخصوص حقيقتها لا لجرميتها حتى يكون كل جرم حارًا. ونحن إذا حكمنا على كل واحد من جزئيات[٧٠] شيء، فإنما نحكم بما يلزم للماهية[٧١] لذاتها لا بناءً على استقراء الأشخاص. والاستقراء هو الحكم على كلي بناءً على مشاهدة كثير من جزئياته، وهو ضعيف إذ ربما يخالف حكمُ ما لم يُعهد حكمَ ما عُهد.

والكلي لا يوجد في الأعيان فإن الموجود في العين حصل له هُويّة لا إمكان للشركة فيها. والكلي ما لا يمتنع فيه[٧٢] الشركة لذاته. ولا يُتصور تعدد الكلي إلا مع لواحق زائدة على الماهية، إذ لا بدّ من الفارق[٧٣] بين الشيئين[٧٤]، ولا يقع الافتراق بما به الاشتراك.

---

٦٢. ج: منها.

٦٣. يلتزم السهروردي هنا برأي أرسطو الذي يؤكد أن الجوهر هو الموجود الجزئي في أجناس النبات والحيوان والإنسان، وهو يتقدم زمنيًا ومنطقيًا على الجوهر الثاني أي على الحقيقة الكلية التي ينضوي تحتها الجوهر الجزئي.

٦٤. ج: + الثلث.

٦٥. النسب: ساقطة من ج.

٦٦. ج: ليست.

٦٧. ج: زوايا.

٦٨. ج: الماهية.

٦٩. ج: بخصوصها.

٧٠. جزئيات شيء... مشاهدة كثير من: ساقطة من ج.

٧١. ت: ماهية.

٧٢. ج: فيها.

٧٣. ج: المفارق.

٧٤. ج: شيئين.

وكل شيء حلّ في غيره على وجه يكون شائعًا فيه بكليته لا كالماء في الكوز سميناه ههنا بالهيئة وما هي فيه محله. كل شيء لا يُتصور حلوله في غيره بالكلية خصّصناه ههنا باسم الجوهر. كل جوهر يمكن فيه تقدير طول وعرض وعمق فهو جسم. والأجسام كلها لمّا تشاركت في الجسمية وهي مفترقة[٧٥] فافتراقها بالهيئة. والجسم لا ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم، إذ لو كان له جزء غير منقسم لكان الواحد المحقوب بالهيئة[٧٦] إن حجب بينها عن التّماس فقد لاقى كلٌّ واحد منها شيءٌ غيرُ ما لقيه[٧٧] الآخر فانقسم ما لا ينقسم، وهو محال. وإن لم[٧٨] يُحجَب فلقي كل واحد من الستة كل الوسط وكل الآخر، وهو التداخل المحال، ولا يبقى في العالم حجم لتداخل الأطراف في الوسائط.

الهيئة لا تنتقل من جسم الى الآخر فتستبد[٧٩] بالحركة فيما بينهما، فيلزمها طول وعرض وعمق لاستقلالها بالجهات فصارت جسمًا وكانت هيئة، هذا محال.

الجسم يجب أن يتناهى، وكذا كل عدد موجود آحاده معا مع ترتيب[٨٠]. فإن الامتداد الغير المتناهي، والصفاتِ[٨١] المترتبةَ الغير المتناهية، والعللَ والمعلولات لو أمكنت كان لنا أن نحذف عشرة أذرعٍ أو عشرة أعداد من وسط السلسلة المترتبة الغير المتناهية، ونوصل بين طرفَي المحذوف فنأخذه دون المحذوف سلسلة ومعه أخرى، ونطبق بالعقل[٨٢] بين السلسلتين. فلا بدّ من التفاوت وإلا[٨٣] يستوي الزائد مع الناقص، وهو ممتنع قطعًا. والتفاوت لا يقع في الوسط للوصل[٨٤] المذكور فيقع في الطرَف. فالناقص تناهى والزائد زاد عليه

٧٥. ج: متفرقة.
٧٦. ج: المحفوف بالستة.
٧٧. ج: لقيته. المقصود: شيءٌ (هو) غيرُ.
٧٨. ت: + لم.
٧٩. ج: فتستقل.
٨٠. ج: + ما.
٨١. ج: أو الصفات.
٨٢. ج: في العقل.
٨٣. وإلا يستوي... والتفاوت: ساقطة من ج.
٨٤. ج: الموصل.

بالمتناهي، وما زاد بمتناه فهو متناه. أمّا إذا اجتمعت الآحاد دون الترتيب أو الترتيب دون اجتماع الآحاد فلا يلزم النهاية.

والجسم يلزمه لضرورة النهاية الشكل والمقدار[٨٥]. ولو لزمه ذلك للماهية الجرمية لاستوى مقادير الأجرام[٨٦] وتماثل أشكالها حتى مقدار الكل والجزء وشكلهما، وذلك ممتنع. فلا بدّ من مميِّز[٨٧] يقيدها المقدار والشكل[٨٨] والهيئة، ولا يكون جرمًا وإلا عاد الكلام إليه. فيتعين[٨٩] أن يكون المقيِّد خارجًا عن الأجسام والأجسام متعددة فيُحتاج الى مخصصات لها، ولو اقتضتها ماهية الجرمية لاتّفقت. فلا بدّ فيها أيضًا من مقيِّد ليس بجسم ولا جسماني، وهذا يدلك على وجود الصانع.

والحركات مختلفة بالجهات، والجهات مختلفة ولها وجود إذ لا تقع الحركة والإشارة الى العدم. فلا[٩٠] يُتصور أن يكون ما منه الجهة منقسمًا، إذ لو انقسم لوقعت الإشارة والحركة في العدم، وهو محال. فمحدد الجهة ليس من جسمين فصاعدًا، وإلا فيمكن[٩١] ائتلافها وانقسامها فينقسم ما منه الجهة[٩٢]، وهو محال. وليس المحدد بجرم واحد قاصر على طرف، فإنه لا يتحدد به إلا طرف[٩٣] واحد، وكل امتداد له طرفان. ولا تختلف الجهات بجسم واحد متشابه الأجزاء، إذ لا أولوية لعلوية بعض منه[٩٤] وسُفلية الأخرى، فينبغي أن يكون بجرم واحد لا من حيث هو واحد، بل يكون محيطًا يُحدَّد القرب منه بالمحيط والبعد بالمركز. والمحدد[٩٥] لا ينخرق أجزاؤه لما

---

٨٥. ج: شكل ومقدار.
٨٦. ج: الأجزاء.
٨٧. مميز: ساقطة من ج.
٨٨. ج: + والجزء.
٨٩. ج: فتعين.
٩٠. ج: ولا.
٩١. ج: يمكن.
٩٢. الجهة: ساقطة من م؛ ت.
٩٣. ج: إلا طراف.
٩٤. منه: ساقطة من ج.
٩٥. م؛ ت: فالمحدد.

قلنا ، فلا تتحرك هي على الاستقامة ولا ينمو[٩٦] ، وإلا يلزم أن يكون وراءه جهة فلا يكون هو المحدد ، وهو محال ، فهو[٩٧] يتحرك على الوسط . وما يتحرك على الاستقامة إن كان بخصوصية يقتضي الحركة عن الوسط فيلزمه الحرارة أو الى الوسط فيلزمه البرودة . والذي يقبل الانقسام والتشكّل وتركه بسهولة فهو الرطب ، والذي يقبل ذلك بصعوبة فهو يابس . فحصلت أربعة أقسام : حار يابس وهو[٩٨] النار ، وحار رطب وهو[٩٩] الهواء ، وبارد رطب هو الماء ، وبارد يابس هو الأرض وهو في المركز . والمركز هو الأسفل والمحيط منه العلو في جميع الجهات .

واعلم أنك لمّا شاهدت صيرورة الماء بالحرارة هواء ، فإن كان بَطلَ الماء بجميع أجزائه وحصل الهواء فما صار أحدهما الآخر ، وإن[١٠٠] بقي الماء بحاله في حالة الهوائية فيكون الشيء ماء وهواء في حالة واحدة ، وذلك محال . فإذن صيرورة الماء هواء هو أن يكون الجوهر الذي فيه صورة المائية زالت عنه وحصلت فيه صورة الهوائية . وذلك المحل يسمّى بالهيولى[١٠١] ، وهي أحد جزءَي الجسم وامتداد ما جزؤه[١٠٢] الآخر إذ لا يُعقل الجسم إلا بامتداد وحامله[١٠٣] . والعناصر هيولاها[١٠٤] مشتركة . وترى صيرورة الهواء ماء ممّا تَرَكَّبَ[١٠٥] الزجاجات التي فيها[١٠٦] الجمد والطاسات المكبوبة عليه من

---

٩٦. ج : هو.
٩٧. ج : فلا.
٩٨. ج : هو.
٩٩. ج : هو.
١٠٠. ج : أو.
١٠١. ج : الهيولى.
١٠٢. ج : جزء.
١٠٣. وحامله : ساقطة من ج.
١٠٤. ج : وهيولاها.
١٠٥. أي : ممّا علا.
١٠٦. ج : فيه.

القطرات، وليس ذلك لرشح البارد، فإن الحار أولى بالرشح ولم نعهد [١٠٧] ذلك. والهواء ينقلب نارًا [١٠٨] على ما رأيت من حال النفاخات [١٠٩]. والسحاب إنما هو لتكاثف الأبخرة أو [١١٠] الهواء. فإذا تمّ البَرْد فينزل مطرًا إن لم يشتد البَرْد الذي يصيّرها ثلجًا، وهو على ما نرى في الحمامات من صعود الأبخرة وتكاثفها ببَرْد [١١١] ونزولها ماء.

وكل جسم له مكان يميل اليه بخصوصية. والمكان هو السطح الباطن للجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجرم المحوي. فإن المكان من شرطه أن يكون فيه الجرم ويجوز أن ينتقل عنه ولا يجتمع فيه ذو إمكان [١١٢]، ويختلف بالجهات. والمحدَّد إن لم يمتلىء من الأجسام فيحصل للعدم الذي هو حشوة مقدار له نصف وثلث، وهو محال؛ أو يفرض مقادير قائمة لا في الجسم [١١٣]، وهو ممتنع، إذ المقدار لو استغنى عن المحل ما افتقر من جزئيات حقيقته اليه شيء كما هو ظاهر، والى كرية [١١٤] وما معه اشير في الكتاب الإلهي حيث قيل في السماء «وَمَا [١١٥] لَهَا مِنْ فُرُوجٍ» [١١٦]، إذ غير الكري يلزمه الزاوية والفرجة. وهذه الأربعة يحصل من امتزاجها المواليد الثلاثة: المعادن والنبات والحيوان. وقد سمعت من الكتاب أن الباري تعالى «خَلَقَ ٱلْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» [١١٧] أو «مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» [١١٨]، وكونه من الطين يوجب أن يكون من ماء وتراب، وصلصاليته وصوبه [١١٩] للهوائية والحمائية للنارية.

---

١٠٧. ج: + منه.
١٠٨. م؛ ت: + وماء.
١٠٩. أنظر: السهروردي: اللمحات، ص ١٠٩.
١١٠. ج: و.
١١١. ج: لبرد.
١١٢. ج: مكان.
١١٣. ج: جسم.
١١٤. ج: + المحدد.
١١٥. ج: ما.
١١٦. المقصود بالكتاب الإلهي القرآن الكريم، وبما قيل في السماء وفروجها بالآية: «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى ٱلسَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ» (سورة قٓ: ٦).
١١٧. سورة الرحمن: ١٤.
١١٨. سورة الحجر: ٢٦، ٢٨، ٣٣.
١١٩. ج: أي صوته.

فصل

أنت لا تغيب عن ذاتك وتغفل عن أعضائك وهيئاتك [١٢٠] وجميع أجزاء البدن. فمنها ما شاهدت بقاء المدْرَك من ذاتك [١٢١] دونها [١٢٢]، مثل اليد والرجل ونحوهما. ومنها ما لا تعرفها إلا بمقايسة أو [١٢٣] تشريح، ولا يخطر ببالك إلا بعد حين. فذاتك معقولة لك دون أجزاء بدنك وهيئاتها. فلو كان شيء منها جزء ذاتك فما عقلت ذاتك دونه، إذ لا يُعقل الشيء دون جزئه، فأنت غير هذه الأشياء [١٢٤].

مرةً أخرى نقول: عقلتَ الجسم المطلق الواقع بمعنى واحد على أجسام كثيرة مختلفة المقادير والأوضاع، فلو كانت صورته في جرم أو بعض هيئاته متقررة فيه لزمها وضع خاص ومقدار لضرورة المحل فما طابقت المختلفات [١٢٥]، فلما طابقت فليست بمنطبعة [١٢٦] فيها. فمحلها منك ذاتٌ ليست [١٢٧] بجرم ولا هيئة فيه، ولا يشار اليها لتبرّيها عن عوالم [١٢٨] الجهات.

مرة أخرى نقول: أدركتَ الواحد المطلق وهو شيء ما لا ينقسم أصلاً. فلو كانت صورته في جرم أو هيئة فانقسم بالضرورة لانقسام محلّه، فما كنتَ عقلت الواحد الغير المنقسم أصلاً، فلما عقلتَ فالعاقل فيك بريء عن الأبعاد ولوازمها، وسمّاه [١٢٩] الحكيم النفس الناطقة والصوفية السرّ والروح والكلمة

---

١٢٠ . ج؛ أ: وهيئاتها.

١٢١ . ج؛ أ: نوعك.

١٢٢ . أ: ومنها.

١٢٣ . أ: و.

١٢٤ . أنظر: براهين السهروردي على وجود النفس في «اللمحة الرابعة» من «المورد الرابع» من «العلم الثاني» من كتاب «اللمحات»، ص ١١٦ – ١١٩.

١٢٥ . ج؛ أ: + منها.

١٢٦ . أ: بمنطيقة.

١٢٧ . أ: ليس.

١٢٨ . أ: عالم.

١٢٩ . أ: وسماها.

والقلب. فشرح[١٣٠] الكلمة[١٣١] أنها ذات ليست بجرم ولا بجرمية[١٣٢] قائمة لا في محل، مدرِكة، لها التصرف في الجرم.

١٣٠. ج: فنشرح.

١٣١. إن لفظة «كلمة» تدل في التقليد الصوفي على صورة معلومة من الأعيان الثابتة في علم الله. وقد أُخرجت كلمة «كُنْ» الإلهية هذه الصورة الداخلة تحت الإيجاد من مكانها في علم الله الى وجود متحقق خارج هذا العلم. ويذهب الشيخ صدر الدين القونوي (ت ٦٧١هـ) الى اعتبار جميع الموجودات كلمات إلهية، وذلك بعد أن «صبغها الحق بنوره الوجودي الذاتي» (أنظر: كشاف إصطلاحات الفنون، ج ٥، بيروت: ١٩٦٦، ص ١٢٦٨، ١٢٦٩). ولكن أي الموجودات تُدعى كلمات إلهية؟ هل الجواهر المفارقة وحدها، أم الظواهر المحسوسة في عالم الطبيعة أيضًا؟ يقصر ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) «الكلمات» في شرحه للآية: «قُلْ لَوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» على المعاني والحقائق والأعيان والأرواح. وعليه، فـ «ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ» الذي يتحدث عنه الله في كتابه هي أرواح العباد الطاهرة. وروح عيسى «كلمة» إلهية تقبلتها مريم. والأنبياء والأولياء «كلمات» إلهية تجلت فيهم فكونت حقائقهم دون أن تكوّن أعراضهم. أما «الكلمة» المعرّفة بألّ فهي الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية، وهي عين الوجود.

ولمّا كانت «كلمات» الله لا تنفد وجب أن لا تقتصر على العقول المفارقة وحدها، والتي يسميها السهروردي «كلمات كبرى»، أو على الملائكة المحركة للأفلاك، وهي «كلمات الله الوسطى»، بل تشمل أرواح العباد، وجميع الصور الحيوانية والنباتية والمعدنية المتعاقبة على الهيولى والمشكّلة لها. وتدعى هذه «الكلمات» «صغرى» لكونها ناشئة عن «الكبرى». وهي التي قصد إليها تعالى بقوله: «لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي» (أنظر: مقدمة كتاب «اللمحات»، ص ٤٣، ٤٤). ويفسر ابن عربي «البحر» في الآية بأنه بحر الهيولى القابلة للصور. وهو بحر متناه لا يفي «بكلمات» الله لأنها غير متناهية «وَلَوْ جِئْنَا (بمثل البحر) مَدَدًا» (أنظر: ابن عربي: تفسير القرآن الكريم، المجلد الأول، بيروت: ١٩٦٨، ص ٧٧٩).

أمّا عن علاقة «الكلمة» بالجسم، أي الصورة بالهيولى، فيرى بعض المتصوفة، وعلى رأسهم ابن عربي، أنها العلاقة المعيّة نفسُها التي يقول بها المشاؤون المسلمون. «فالكلمة» والجسم الذي تحلّ فيه يُسَوَّيان معًا بالنفخ الروحي. فلا تسبق «الكلمةُ» المادةَ في الزمان. إنهما وُجدا في الواقع معًا، وإن كانت «الكلمة» تسبق المادة في الفكر لكونها، من الناحية الميتافيزيقية، موجودة مع الله منذ الأزل. وفي هذا القول نأي ظاهر عن عقيدة فئة من المتصوفة أمثال ابن عطاء (ت ٣٠٩ أو ٣١١هـ) الذي يقطع بأن الله خلق الأرواح قبل الأجساد. ويحتج على ذلك بالعبارة القرآنية: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ» فيفسرها بأنها تعني الأرواح، وبقوله تعالى: «ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ» ويفسرها بأنها تعني الأجساد. وهذا الرأي ملازم لمفهوم الدين من قضية تشكّل الأجساد العرَضية الفانية بأرواح أزلية خالدة (أنظر: الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة: ١٩٦٠، ص ٦٨).

١٣٢. أ: جرمية.

والكلمة لا توجد قبل البدن ، فإنها إن وُجدت قبله فإما أن تتكثر دون مميِّز ، وهو محال . ولا مميِّز قبل البدن من الأفعال والانفعالات والإدراكات وهي من[١٣٣] نوع واحد . ولازم الحقيقة الواحدة إمّا[١٣٤] أن يتفق في أعدادها وإمّا أن يتحد . فإن كانت واحدة ودبّرت جميع الأبدان ، فللجميع أنائيَّة[١٣٥] واحدة ، وكان ما علم واحد معلومًا لغيره وكذا مشتهاه ، وليس كذا . وإن انقسمت بعد الوحدة فهي جرمية ، وقد عرفت استحالة هذه[١٣٦] الشواهد . وممّا يدلّ[١٣٧] على عدم جرمية الكلمة من الكتاب قوله[١٣٨] : «يَا أَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ

---

١٣٣ . من : ساقطة من أ .

١٣٤ . إما أن : ساقطة من ج ؛ أ .

١٣٥ . ج ؛ أ : أنانية . نعتمد هنا قراءة كوربان «أنائيَّة» لكون الكلمة مثبتة في نسخة من نسخ شرح قطب الدين شيرازي (ت ٧١٠هـ) لكتاب «حكمة الإشراق» للسهروردي . ويذكر كوربان أن النص الوارد فيه لفظة «أنائيَّة» منقول من نسخة قُرئت على السهروردي (أنظر : المشارع والمطارحات ، ص ٤٠٣ هامش ١٣ ؛ وحكمة الإشراق ، ص ١١١ هامش ٦) . وينبغي هنا ألا نحمل لفظة «الأنائيَّة» على أنها تشير الى معنى خاص في فلسفة السهروردي ، كما تشير لفظة «الأنّيَّة» في فلسفة ابن سينا . «فالأنّيَّة» ، وتقابلها كلمة signatio في مصطلح الأكويني (ت ١٢٧٤م) ، تعبّر عن الماهية الخاصة لموجود جزئي . أمّا ما يدلّ على الماهية المشتركة في الموجود الجزئي فهو غير صالح «للأنّيَّة» . وقد نعبّر عن ذلك بالقول : الإنسانية في زيد تدل على ماهيته ، واللون والطول فيه يدلان على «أنّيَّته» (أنظر : ابن سينا : الشفاء ، المنطق (المدخل) ، تحقيق قنواتي ، الخضيري والأهواني ، القاهرة : ١٩٥٢ ، ص ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ؛ والإلهيات ، ج ٢ ، تحقيق موسى ، دنيا وزايد ، القاهرة : ١٩٦٠ ، ص ٣٤٤ ، ٣٤٦) . و«الأنّيَّة» كما يتمثلها ماسينيون هي سطح الهُويَّة الظاهر والحقيقة الفردية للشيء من خارج ، ولا تكوِّن على الإطلاق حقيقته من داخل . (v. A-M. Goichon: *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā*, Paris: 1937, p. 40 n.3).

وقد أحسنت الآنسة غواشون في بحثها العميق في مدلول «الأنّيَّة» عندما حللت المضمون الفلسفي لهذه اللفظة بمقارنتها بالألفاظ : الشيئيَّة ، الحقيقة ، الهُويَّة ، والماهية . (أنظر : *La Distinction...*, p. 48)

أمّا كلمة «أنائيَّة» فيستعملها السهروردي في مؤلفاته كنسبة مصدرية الى «أنا» ضمير المتكلم ، كما تُستعمل «الهَذيَّة» كنسبة الى «هذا» ، و«الهويَّة» الى «هو» . ولم يجد السهروردي بدًا من تفضيل صيغة «الأنائيَّة» على «الأنانيَّة» لكي لا يتوهم القارىء أن المقصود «بالأنانية» الأثرة وحب الذات ، لا الحقيقة بطريق الإضافة .

ولأن «الأنائيَّة» لا تحمل أكثر من معنى النسبة المصدرية الى «أنا» ، كانت لفظة «égoité» أو عبارة «subjectivité personnelle» أفضل ترجمة لها .

١٣٦ . أ : هذا .

١٣٧ . ج : مما دل ؛ أ : بما دل .

١٣٨ . ج : + تعالى ؛ قوله : ساقطة من أ .

ٱرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً »[١٣٩] . وقوله تعالى : «تَعْرُجُ ٱلْمَلَائِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ »[١٤٠] . وقوله[١٤١] : «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ »[١٤٢] . وقوله : «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ »[١٤٣] . وقوله : «وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ »[١٤٤] . وقوله[١٤٥] : «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ »[١٤٦] . وقوله : «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ »[١٤٧] . وقوله : «دَنَا فَتَدَلَّىٰ »[١٤٨] ، وغير ذلك مما لا ينحصر.

وغير متصوَّر حضور ذي الأبعاد الجرمية وهيئاتها[١٤٩] عند الله[١٥٠] أو[١٥١] ملاقاته . ومن السُّنة قول صاحب الشريعة صلوات الله[١٥٢] وسلامه[١٥٣] عليه : «أَبِيتُ عِنْدَ[١٥٤] رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي »[١٥٥] . وقوله عند وفاته : « الرَّفِيق

١٣٩ . سورة الفجر : ٢٧ ، ٢٨ .

١٤٠ . سورة المعارج : ٤ .

١٤١ . ج : + تعالى .

١٤٢ . سورة القمر : ٥٥ .

١٤٣ . سورة الأحزاب : ٤٤ .

١٤٤ . سورة المائدة : ١٨ ؛ أ : « وَإِلَى ٱللهِ ٱلْمَصِيرُ » سورة آل عمران : ٢٨ .

١٤٥ . أ : و .

١٤٦ . سورة القيامة : ٣٠ ؛ «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ » : ساقطة من ج .

١٤٧ . سورة القيامة : ١٢ ؛ وقوله : « إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ » : ساقطة من ج .

١٤٨ . سورة النجم : ٨ ؛ وقوله : ساقطة من ج .

١٤٩ . م ؛ ت : هيأتها .

١٥٠ . ج ؛ أ : + تعالى .

١٥١ . أ : و .

١٥٢ . أ : صلى الله عليه وآله وسلم .

١٥٣ . وسلامه : ساقطة من ج .

١٥٤ . ج : وعند .

١٥٥ . يورد السهروردي هذا الحديث أيضًا في «رسالة في اعتقاد الحكماء » في *Opera...,* II ، ص ٢٦٧ ، عندما يحاول إثبات أن النفس الناطقة هي عبارة عن «جوهر عقلي وحداني » ، وأنها ليست بجسم عنصري مركب . ويذهب أبو نصر السراج (ت ٣٧٨هـ) في «اللمع » الى أن هذا الحديث لا تطال معانيه العقول ، ولا تقف على حقيقته الفهوم . فالنبي المخصوص بالعلم الإلهي دون غيره من الخلق «لم يُخبر عن الذي أطعمه وسقاه » . وقد شاء هو نفسه أن ينبه الى سعة علمه وتجاوزه علم سائر البشر ، وذلك في قوله : «ولو تعلمون ما أعلم . . . » (أنظر : السراج : اللمع ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة : ١٩٦٠ ، ص ١٥٩ ، ١٦٠) .

ويبدو أن السهروردي ، كجميع الراسخين في العلم الإلهي من عرفاء الأمة ، قد انكشف له المعنى البعيد للحديث ، فأدرك أن «الطعام والسُقيا » اللذين قدّما للرسول هما روحيان لا ماديان ، بدليل أن الحديث المذكور في هذا النص و«في اعتقاد الحكماء » ، جاء في معرض إثبات المؤلف أن الحضور عند الله لا يعقل أن يكون حضورًا جرميًا ، بل حضور وحداني متبرّىء عن الجسمية وأبعادها .

الأَعْلَى »[١٥٦]. وسئل بعض المشايخ من أهل التصوف عن الصوفي فقال: «مَنْ كَانَ مَعَ اللهِ بِلَا مَكَانٍ »[١٥٧]. وقول[١٥٨] الجنيد[١٥٩]، رحمه الله[١٦٠]، حين[١٦١] سئل عن الحقيقة:

وَغَنَّى لِــــيَ مِـــنْ قَلْبِـــي   وَغَنَّيْــــــتُ كَمَـــا غَنَّـــى
وَكُنَّـــا حَيْثُ مَـــا كَـانُوا   وَكَـــانُوا حَيْثُ مَـــا كُنَّـــا[١٦٢]

---

١٥٦. رُوِي عن عائشة وأبي بكر أن النبي كان يردد هذه العبارة كلما كان يفيق من غَشْيَة الموت في ساعاته الأخيرة. فقد سمعته عائشة يقول، وقد شخص بصره نحو سقف البيت: «أللهمّ في الرفيق الأعلى» و«أللهمّ أغفر لي وارحمني وألحقني بالرفيق» و«الرفيق الأعلى... الرفيق الأعلى». وسمعه أبو بكر يقول، بعد أن رأى مقعده من الجنة: «الى الله، والى سِدرة المنتهى، ثم الى جنة المأوى، والفردوس الأعلى، والكأس الأوفى، والرفيق الأعلى، والحظ والعيش المهنا» (أنظر: صحيح البخاري: ج ٦، القاهرة: ص ١٢، ١٣؛ ج ٨، ص ٩٣، ٩٤؛ وأبا طالب المكي: قوت القلوب، ج ١، القاهرة: ١٩٦١، ص ٤٥٨؛ والغزالي: إحياء علوم الدين، ج ٤، القاهرة: لا. ت، ص ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢).

ويذهب بعض المتصوفة كعفيف الدين التِلِمساني (ت ٦٩٠هـ) في شرحه على «مواقف» النِفَّري (ت ٣٥٤هـ) الى تفسير عبارة الرسول، وهو على فراش الموت، بأنها تعني الموت الجسدي فقط. فالرسول، عند اختياره «الرفيق الأعلى»، كان، في رأي التِلِمساني، يتحدث بيقين من اتحد بالذات الإلهية، وأصبح هو الوافد على «الرفيق الأعلى» و«الرفيق الأعلى» في آن معًا. (v. R. A. Nicholson: *The Mystics of Islam*, London: 1963, pp. 164, 165).

١٥٧. ينقل السهروردي في «رسالة في اعتقاد الحكماء» ص ٢٦٧ هذا القول عن بعض مشايخ الصوفية ليدل به على أن النفس الناطقة ليست بجسم كي تتميز. والعبارة، كما يذكر القشيري (ت ٤٦٥هـ)، هي لابن الجلاء. فقد حاول أن يشرح فيها معنى الصوفي عندما سُئل عن ذلك بقوله: «ليس نعرفه في شرط العلم، ولكن نعرف فقيرًا مجردًا من الأسباب، كان مع الله تعالى بلا مكان، ولا يمنعه الحق سبحانه من علم كل مكان» (أنظر: الرسالة القشيرية، القاهرة: ١٩٦٦، ص ٢١٩).

١٥٨. أ: وقال.

١٥٩. أبو القاسم الجنيد بن محمد متصوف مشهور، وهو فارسي الأصل عراقي المولد والمنشأ. كان أبوه يبيع الزجاج فلقب بالقواريري. درس الفقه على أبي ثَوْر (ت ٢٤٠هـ) وهو من الفقهاء المبرزين في علوم الدين. وأخذ الطريقة عن خاله سَرِيّ السقطي (ت ٢٥٧هـ) وعن الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ). وكان أستاذه في التصوف دون منازع محمد بن علي القصاب (ت ٢٧٥هـ). توفي الجنيد سنة ٢٩٧هـ.

١٦٠. الجنيد رحمه الله: ساقطة من أ.

١٦١. ت: حتى.

١٦٢. يورد الجنيد هذين البيتين إجابة عن سؤال يتعلق بحقيقة التوحيد. والتوحيد عنده هو خلع النفس البشرية لكدوراتها المادية والعودة الى الحال التي كانت لها قبل تلبسها بالجسد. وهذا ما يشير اليه بقوله: «والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد الى أوله، أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون».

وقول أبي طالب المكي [١٦٣] في حق أستاذه الحسن بن سالم [١٦٤] «إِنَّهُ طَوَى عَنْهُ الْمَكَانَ» [١٦٥]، وفي حق النبي عليه السلام [١٦٦] إذا لَبَسَه لِبْسُه رفع عنه الكون في المكان [١٦٧]. وقال الحلاج [١٦٨] في «الطواسين» أيضًا في حق النبي عليه

والبيتان المذكوران يدلان، في مفهوم الجنيد، على أن معنى التوحيد هو في عودة الفرع الى الأصل، أي إستغراق العابد في المعبود. وواضح أن هذه النظرة الى التوحيد لا ترقى بحال الى مفهوم القرآن والسنة لهذه المسألة، بدليل ان سائل الجنيد بعد سماعه البيتين أخذته الدهشة من عدم استشهاد هذا الأخير بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الدالة على المعنى الحقيقي للتوحيد، فقال مستغربًا: «أهلك القرآن والأخبار؟» فقال الجنيد: «لا، ولكن الموحِّد يأخذ أعلى التوحيد من أدنى الخطاب وأيسره». وعنى بذلك أن باستطاعة الموحِّد أن يستدل على وحدانية الخالق بكل كلام يعبّر تعبيرًا حقيقيًا عن هذه الوحدانية، حتى ولو لم يكن مأخوذًا من كتاب الله وأحاديث رسوله (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٢٣٥).

١٦٣. أبو طالب المكي (ت ٣٨٦هـ) متكلّم وأصولي بارز. أرّخ للتصوف في كتاب أسماه: «قوت القلوب». وقد نحا فيه منحًى مختلفًا عن منحى أبي نصر السرّاج في «اللمع» والقشيري في «الرسالة». فلم يضمّنه الكثير من أقوال الصوفيين الغريبة، بل مال ببحثه الى التفسير والتحليل، وحاول، بكثير من المهارة العلمية، أن يرجع التصوف الى مبادىء الإسلام وتعاليمه، كما وردت في القرآن والسنة، وكما علّمها المؤمنون الأول من الزهاد الوعاظ، أمثال الحسن البصري (ت ١١٠هـ). ويبدو أن الغزالي الذي يرقى بتصوفه الى الزهد الإسلامي مبتعدًا بذلك عن التصوف الحلولي، قد أولى كتاب «قوت القلوب» عناية فائقة، فتأثر مباحثه واقتبس العديد من أفكاره ونظائره، واعتبر أبا طالب المكي الى جانب الحارث المحاسبي من أفضل من أعاد تصحيح النظرة الى التصوف الإسلامي، وذلك في العودة بمبادئه وأصوله الى تعاليم الدين وفروضه.

١٦٤. أبو الحسن أحمد بن سالم (ت ٣٦٠هـ) عالم ديني مشهور. أخذ التصوف عن والده أبي عبدالله محمد بن أحمد بن سالم (ت ٢٩٧هـ) تلميذ سهل بن عبدالله التستري (ت ٢٨٣هـ). أنشأ والده، بعد وقوفه على الطرائق الصوفية المختلفة، فرقة دعاها بالسالمية. وكان مذهبها مزيجًا من علم الكلام والتصوف تلتقي فيه أحوال الصوفيين مبادىء الأصوليين. وقد شاعت السالمية في البصرة على يد مؤسسها ومن بعده على يد ابنه أبي الحسن أحمد الذي مكّن لها وجمع حولها المؤيدين بفضل موقفه المعادي لأفكار أبي يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ) الغريبة عن الإسلام (أنظر: السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، القاهرة: ١٩٥٣، ص ٢٠٨ سطر ٢١).

١٦٥. لأنه بجوهره ليس جسمًا بل نفسًا لا يُتصور وجودها في العالم المقداري.

١٦٦. ج: صلعم؛ أ: صلى الله عليه وآله فسلم.

١٦٧. إذا لبسه لبسه رفع عنه الكون في المكان... عليه السلام: ساقطة من ج.

١٦٨. ولد الحسين بن منصور الحلاج في مدينة البيضاء بفارس سنة ٢٤٤هـ. ونشأ في واسط بالعراق. لزم في أول عهده سهلاً بن عبدالله التستري. ثم انضم الى حلقة عمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩١ أو ٢٩٧هـ)، كما أنه صحب الجنيد وأبا الحسين النوري (ت ٢٩٥هـ). وقد رده معظم المشايخ ولم يكملوا تعهدهم له بسبب غرابة طباعه ومعتقداته. إلا أنه لقي من بعضهم تأييدًا دام حتى موته كالتأييد الذي منحه إياه المتصوف أبو العباس بن عطاء. دخل الحلاج السجن بتهمة المروق في مواقفه الفكرية والسياسية. وبعد أن قضى فيه حوالي تسع سنوات حُكِمَ عليه بالموت صلبًا سنة ٣٠٩هـ.

السلام [١٦٩] : «إِنَّهُ غَمَضَ الْعَيْنَ عَنِ الْأَيْنَ» [١٧٠] . ويستحيل على الجرم وهيئته وذي المكان أن يَرفع عنه المكان أو يغمض عن الأين [١٧١] . وقول الحلاج [١٧٢] : «تَبَيَّنَ ذَاتِي حَيْثُ لا أَيْنِ» [١٧٣] . وقول بعضهم [١٧٤] :«طَلَبْتُ ذَاتِي فِي الْكَوْنَيْنِ

---

١٦٩ . أ: صلى الله عليه وآله فسلم.

١٧٠ . العبارة جزء من قوله : «وَغَابَ عَنِ الثَقَلَيْن ، وغَمَضَ العينَ عَنِ الأَيْن ، حَتى لَمْ يَبْقَ لَهُ رَيْنٌ ولا مَيْن » (أنظر : كتاب الطواسين ، تحقيق ل . ماسينيون ، باريس : ١٩١٣ ، ص ١٨ ، ١٩).

١٧١ . ويستحيل على الجرم ... يغمض عن الأين : ساقطة من أ .

١٧٢ . ج : + أيضًا .

١٧٣ . القول اقتباس للمصراع الثاني من البيت :

فَـأَيْنَ ذَاتُـكَ عَنِّـي حَيْثُ كُنْتُ أَرَى فَقَـدْ تَبَيَّـنَ ذَاتِـي حَيْثُ لا أَيـنِ

(أنظر : كتاب أخبارالحلاج ، تحقيق ل . ماسينيون وپ . كراوس ، باريس : ١٩٣٦ ، ص ٧٦).
وله أيضًا في المعنى نفسه :

رَأَيْـتُ رَبِّـي بِعَيْـنِ قَلْـبِ فَقُلْـتُ « مَـنْ أَنْـتَ؟ » قَـال « أَنْتَ! »
فَلَيْسَ لِلأَيْـنَ مِنْـكَ أَيْـنَ وَلَيْسَ أَيْـنَ بِحَيْـثُ أَنْـتَ

(أنظر : كتاب الطواسين ، ص ٣١).

١٧٤ . أغلب الظن أن صاحب هذا القول هو أبو يزيد البسطامي . إلا أن عدم ذكر السهروردي لاسمه يلقي بعض الشك على صحة نسبته إليه ، خاصة وأن القول لم يرد ، على الإطلاق ، في كتب التصوف الأساسية ليعزى الى البسطامي أو غيره من المتصوفين . إلا أن شارح السهروردي صدر الدين شيرازي ينسب القول الى أبي يزيد ، بشكل لا يقبل الجدل ، وذلك في كتابه : «الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية » حيث يقول : «وأما أقاويل العرفاء ومتألهة هذه الأمة الناجية فقال أبو يزيد البسطامي «طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها » » . والواقع أن باحثًا كملا صدرا من القرن الحادي عشر الهجري والذي يفصله عن البسطامي ثمانية قرون ، لا يشكّل المصدر الموثوق بالنسبة الى صحة نسبة القول السابق الى أبي يزيد ، إلا إذا كان له ما يبرره من اعتماد على مأخذ ثقة وقريب العهد من صاحب القول (أنظر : صدر الدين شيرازي : الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ، تحقيق سيّد جلال الدين آشتياني ، مشهد : ١٣٤٦ ، ص ٢٢٠).

فَمَا وَجَدْتُ »[١٧٥]. وقول الحلاج: «حَسْبُ الْوَاحِدِ[١٧٦] إفْرَادُ الْوَاحِدِ»[١٧٧].

١٧٥. يذهب المتصوف بُنان بن محمد الحمّال (ت ٣١٦هـ) الى أن التخلي عن «الكونَيْن» هو من الشروط الأساسية لبلوغ أجلّ الأحوال الصوفية (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٤٠، ٤١). ولفظة «الكونَيْن» تعني، بالنسبة الى السهروردي، «العالم العنصري» و«العالم الأثيري» أو «العالم السماوي». ويلازم ملا صدرا، في شرحه لمضمون هذه اللفظة، شيخ الإشراق. إلا أنه بخلافه يسمي العالَمَيْن «العنصري» و«الأثيري» بالعالَمَيْن «الطبيعي» و«المثالي». وليس في هذا التعديل ما يشير الى اختلاف في تصور كل من الفيلسوفين لحقيقة هذين العالَمَيْن. ولما لم يجد الإنسان العارف – وهو وحده باستطاعته أن يتجرد عن الكونَيْن – ذاته لا في «عالم الطبيعة» ولا في «عالم المثال»، وجب أن تكون تلك الذات من المفارقات العقلية البسيطة (أنظر: رسالة في اعتقاد الحكماء، ص ٢٦٦؛ والشواهد الربوبية...، ص ٢١٣، ٢٢٠).

١٧٦. ج: الواجد؛ أ: الواحدية.

١٧٧. ج: + له. ترد هذه العبارة للحلاج في ثلاث قراءات مختلفة. الأولى وهي: «حَسْبُ الواجد إفراد الواحد»، نقرأها في «اللمع» للسرّاج مرتين. مرة في معرض كلامه على «صفات الواجدين» ص ٣٧٨، ومرة في سياق شرحه «للألفاظ الجارية في كلام الصوفية» ص ٤٢٥، ونطالعها كذلك، مع إضافة الجار والمجرور «له» على آخرها، في شروح ماسينيون على «كتاب الطواسين» ص ١٦٥، وفي نص «كتاب أخبار الحلاج» ص ٣٦؛ والثانية وهي: «حَسْبُ الواحدِ إفرادُ الواحدِ»، نقع عليها في «رسالة في اعتقاد الحكماء» ص ٢٦٧؛ والثالثة وهي: «حُبُّ الواحدِ إفرادُه»، نطالعها في «الشواهد الربوبية...» ص ٢٢١، وفي تعليقات ملا هادي سبزواري (ت ١٢٩٥هـ) على هذا الكتاب، وهي تعليقات متبعة «بالشواهد» في طبعة آشتياني المحقّقة ص ٦٨٧.

ويذكر لنا مؤرخو التصوف أن الحلاج تلفّظ بعبارته هذه عندما أُخرج من السجن ليقتل. وإذا صحّت المناسبة التي قيل فيها هذا القول، كانت القراءات الثلاث للعبارة تؤدي معنًى ينطبق، بالرغم من اختلافه، على مقصد قائله وهو يواجه نهاية وشيكة مؤلمة.

إن كلمة «الواجد» في القراءة الأولى، إسم فاعل من «وَجَدَ». و «وَجَدَ» تعني «صادف» في قاموس الصوفيين. وقد شرح الجنيد الفعل المجزوم «لَمْ يَجِدْهُ» في الآية: «حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا» (سورة النور: ٣٩) «بلم يصادفه»، كما أن لفظة «وَجْد» تعني «المُلْك». وقد فسّر بعض المشايخ الفعل المجزوم «لم يَجِدْ» في الآية: «فَمَنْ لَمْ يَجِدْ» (سورة البقرة: ١٩٦) «بلم يملِك». هكذا تصبح كلمة «الواجد» في قول الحلاج دالة على الإنسان الذي «يصادف» «فيملِك». وهو هنا لم يصادف إلا الغم والحزن فملكهما. ثم إن «الإنفراد» و«الإفراد» صفتان لا تنطبقان هنا على المخلوق بل على الخالق. وإذا كان الأمر كذلك، «فانفراد» الواحد معناه تجرد الله في ذاته عن الحادث وعن الماهية. وحيث لا ماهية فلا مادة، وحيث لا مادة فلا غم ولا حزن. و«إفراد الواحدِ» هو تغييب الله العابدَ أو المتصوف في طبيعته الفردانية المتعالية. وعليه، يصبح معنى القول: «حَسْبُ الواجد إفراد الواحدِ – لَهُ –» أنّ هدف من صادف الغم والحزن فملكاه هو في أن يتخلص منهما عن طريق تجريد الله له عن الماهية وباقي الأغيار المادية، وذلك بتغييبه فيه وتوحيده به.

أما الاستعاضة بكلمة «الواحد» عن «الواجد» في القراءة الثانية، فلها ما يبررها بالنسبة الى السياق المعنوي الذي يندرج فيه قول الحلاج. فكما أن لفظة «الواجد» هي الأصح في رواية السرّاج، لورودها في سياق الحديث عن «صفات الواجدين»، كذلك لفظة «الواحد» هي الأصح في رواية السهروردي، لورودها في سياق حديثه عن «النفس الناطقة» التي هي «جوهر عقلي وحداني». وما كان كوربان ليخرج في قراءة اللفظة، عند تحقيقه «رسالة في اعتقاد الحكماء»، على قراءة السرّاج وماسينيون لها، لو لم يرَ أن

وقوله في حق الصوفي: «إِنَّهُ وِحْدَانِيٌّ بِالذَّاتِ[١٧٨] لاَ يَقْبَلُ وَلا يُقْبَلُ»[١٧٩]. وكل جرم منقسم[١٨٠] وكذا هيئاته. والواحد لا ينقسم. وفي[١٨١] كلام أبي يزيد من هذا كثير، وكلماتهم في ذلك لا[١٨٢] تنحصر.

وللكلمة نسبة الى القدس وأخرى[١٨٣] الى البدن. وقد رُتِّب للإنسان ونحوه بحواس[١٨٤] خمسة[١٨٥] ظاهرة[١٨٦] وهي[١٨٧]: اللمس والذوق والشم والسمع والبصر، وخمسة باطنة: الأول يسمى الحس المشترك وهو[١٨٨] قوة في مقدّم الدماغ تجتمع عندها مُثُلُ جميع المحسوسات فيدركها ويدرك بها أن هذا

مثل هذه القراءة لا تؤدي معنًى إن هي اعتُمدت في المقطع الذي شاء السهروردي أن ينبه فيه الى وحدانية النفس وخلوها من الجسمية. يقول السهروردي: «... فإن الواحد لا يدركه إلا أمر وحداني، بل هو أمر وحداني، كما قال الحلاج في وقت صلبه «حَسْبُ الواحد إفراد الواحد له» وكل ما في عالم الأجسام ليس بواحد، فلا يتصور وجود النفس في عالم الأجسام» (أنظر: رسالة في اعتقاد الحكماء، ص ٢٦٦، ٢٦٧).

ويبدو لمطالع كتاب: «الشواهد الربوبية ...» لملا صدرا أن عبارة الحلاج استعملت فيه للغاية نفسها التي استعملت لها في نص السهروردي المشار اليه أعلاه، وهي بيان روحانية النفس العاقلة وبعدها عن الجرمية. ومن الجائز، بالنسبة الى مضمون «المشهد» الوارد فيه قول الحلاج،اعتماد القراءة الثالثة لهذا القول، وهي: «حُبُّ الواحدِ إفرادُه». ويذهب السبزواري في شرحه للعبارة الى أن الحلاج، وهو صاحب مقام الوحدة والخلوة، يرغب في ألا يرى لنفسه ماهية ولا مادة، لأنه إذا رأى لها ماهية ومادة أضاف اليها الوجود وأثبت ثانيًا فيه. لذلك فهو مشوق الى أن يفرده الله إفراد توحيد، فيخلي قلبه عن كل الأغيار، ومنها الماهية والمادة والوجود. وفي هذا شهود أن لا ثاني له، فترجع نفسه الى بارئها بعد تنزلها عن مقامه (أنظر: تعليقات على الشواهد...، ص ٦٨٧).

وقد اعتمدنا في هذا النص القراءة الثانية لعبارة الحلاج، وذلك لانطباقها على المعنى الذي يريد السهروردي إظهاره. وهو المعنى نفسه المذكور في «اعتقاد الحكماء»، وفي المقطع المثبت في الهامش أعلاه.

١٧٨. ج؛ أ: الذات.

١٧٩. العبارة مذكورة في «رسالة» القشيري ص ٢١٧. ومعناها أن الصوفي هو الذي يحيا حياة منفرزة متوحدة فلا يقبل أحدًا من الناس لإنكاره ما هم عليه من أقوال وأفعال، ولا يقبله أحد من الناس لإنكارهم ما هو عليه من أحوال وشهود.

١٨٠. أ: ينقسم.

١٨١. ج: في.

١٨٢. لا: ساقطة من ج.

١٨٣. ج: والأخرى.

١٨٤. ج؛ أ: حواس.

١٨٥. خمسة: ساقطة من أ.

١٨٦. أ: + وباطنة.

١٨٧. وهي: اللمس والذوق والشم... وخزانة لأحكام الوهم سميت حافظة: ساقطة من أ.

١٨٨. وهو قوة في مقدم... هو هذا الحلو الحاضر: ساقطة من ج.

الأبيض هو هذا الحلو الحاضر. والحس الظاهر منفرد بأحدهما، والحاكم لا بدّ له من حضور كليهما. وما يُرى من النقط الجوالة بسرعة دائرة فإنما[١٨٩] هي[١٩٠] لتأدي الصورة من البصر إليها وانضمام الإبصار الحاضر إليها، فإن البصر لا يدرك إلا المقابل، والمقابل نقطة لا غير، فكلما[١٩١] يرتسم في الحس المشترك يشاهَد. والثاني الخيال وهي قوة في آخر التجويف الأول من الدماغ، هي خزانة الحس المشترك لجميع صوره. والثالث[١٩٢] قوة في التجويف الأوسط هي الحاكمة في عجم الحيوانات، وهي التي تدرِك في المحسوسات معاني غير محسوسة كإدراك الشاة معنى في الذئب موجبًا للهرب فتسمّى الوهم. وتخدمه فيها قوة[١٩٣] بها التركيب والتفصيل، فتركّب[١٩٤] الحيوانات[١٩٥] من أعضاء[١٩٦] مختلفة أنواع الحيوان، وتفرّق أعضاء حيوان واحد وتنتقل من الشيء الى ضده وشبيهه، وتحاكي المدركات وأحوال المزاج سميت متخيلة، وعند استعمال العقل مفكّرة. والخامس[١٩٧] قوة في التجويف الأخير هي حافظة وخزانة لأحكام الوهم سميت حافظة. وعُرِفَتْ[١٩٨] تغاير هذه[١٩٩] القوى ببقاء بعضها مع اختلال البعض. وعُرِفَ مواضعها[٢٠٠] بلزوم اختلالها من اختلال تلك المواضع.

وفي الحيوان قوة محركة وله قوة نزوعية باعثة على التحريك، مذعنة للمدركات، ومنها شهوانية جالبة للملائم، وغضبية دافعة للمكروه[٢٠١]. وفي الحيوان جرم لطيف حار يحصل من لطافة أخلاط[٢٠٢] مبدأه القلب سمّاه

١٨٩. فانما: ساقطة من ج.
١٩٠. ج: هو.
١٩١. ج: وكلما.
١٩٢. م؛ ت: الثالث.
١٩٣. وهي الرابعة.
١٩٤. ج: فركب.
١٩٥. ج: الحيوان.
١٩٦. ج: أعضائه.
١٩٧. ج: الخامس.
١٩٨. ج؛ أ: وعرف.
١٩٩. هذه: ساقطة من أ.
٢٠٠. ج: مواضعهما.
٢٠١. وفي الحيوان قوة محركة... دافعة للمكروه: ساقطة من أ.
٢٠٢. ج؛ أ: الأخلاط.

الحكماء [٢٠٣] الروح هو [٢٠٤] حامل جميع القوى وهو واسطة بين الكلمة والبدن. فإن عضو الإنسان قد يموت مع بقاء تصرّف الكلمة [٢٠٥] في البدن لسدّةٍ منعت هذه [٢٠٦] الروح عن النفوذ إليه، وهو غير الروح المنسوب الى الله تعالى، أعني الكلمة التي فيها قال الله تعالى [٢٠٧]: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي» [٢٠٨]. وقال [٢٠٩] تعالى: «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ [٢١٠] وَرُوحٌ مِّنْهُ» [٢١١].

فصل

الجهات العقلية ثلاث: واجب وممتنع وممكن [٢١٢]. فالواجب ضروري الوجود، والممتنع ضروري العدم، والممكن ما لا ضرورة في وجوده وعدمه. والممكن يجب بغيره. ويمتنع بغيره [٢١٣]، والعلة هي الموجبة وهو ما يجب به وجود غيره. والممكن لا يصير موجودًا لذاته، إذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجبًا لا ممكنًا، فلا بدّ له من مرجّح للوجود على العدم. والعلة إذا تمّت وجب أن يحصل بها المعلول كانت ذاتًا [٢١٤] وحدانية أو ذات أجزاء. وكلّ ما يصير به الشيء علة فله مدخل في العِلّية كانت إرادةً أو وقتًا أو معاونًا أو محلاً قابلاً أو غيرها. وعدم المعلول يتعلق [٢١٥] بعدم العلة بجميع أجزائها أو بعضها.

ولا يجوز أن يكون شيئان هما واجبا [٢١٦] الوجود، فإنهما إن اشتركا في

---

٢٠٣. أ: الحكيم.
٢٠٤. أ: وهو.
٢٠٥. ج: + والبدن، فان عضو الإنسان قد يموت مع بقاء تصرف الكلمة.
٢٠٦. أ: هذا.
٢٠٧. ج: عز وجل.
٢٠٨. سورة الحجر: ٢٩.
٢٠٩. ج: + الله.
٢١٠. هنا تنتهي الورقتان اللتان تؤلفان في هذا التحقيق نسخة تهران. وقد رمزنا اليهما بالحرف أ، وتضمان الفصلين السابقين فقط، الأول بكامله والثاني ناقصًا.
٢١١. سورة النساء: ١٧١. وروح منه: ساقطة من ج.
٢١٢. ج: وممكن وممتنع.
٢١٣. ج: لغيره.
٢١٤. ج: ذات.
٢١٥. ج: متعلق.
٢١٦. ج: واجبي.

وجوب الوجود فلا بدّ من فارق بينهما فيتوقف [٢١٧] وجود أحدهما أو كليهما عليه ، وما يُتوقف على شيء فهو ممكن . ولا يُتصور أن يكون شيئان ليس بينهما فرق ، فإنهما واحد حينئذ [٢١٨] . والأجسام والهيئات [٢١٩] كثيرة ، وواجب الوجود لا يُتصور إلا واحدًا ، فهي ممكنة ، وجميع الممكنات تحتاج الى مرجّح وهو واجب الوجود سبحانه وتعالى [٢٢٠] . وواجب الوجود ليس له جزآن فيتوقف وجوده عليهما فيكون ممكنًا . ولا يُتصور أن يكون الجزآن واجبين أيضًا لِما قلنا أن لا واجبين . والصفة لا تكون واجبة وإلا لما [٢٢١] احتاجت الى محلها . وواجب الوجود لا يُستكمل بصفة زائدة فيكون ناقصًا [٢٢٢] ، فوَهَبَ الكمال لنفسه . وواهب الكمال أكمل من قابله ، فذاته أشرف من ذاته لأنها الفاعلة والقابلة ، وهو محال .

وأنت لا تشك في أنك أدركت ذاتك بحيث لا يُتصور الشركة فيها . فلو كانت صورة عقلية لكانت كلية ، فإذًا إدراكها [٢٢٣] ليس بصورة فإدراكها [٢٢٤] لذاتها هو أنها [٢٢٥] ليست في المحلّ مجردة عن المادة غير غائبة عن ذاتها وما غاب عنها ، ولا يمكنها استحضار ذاته [٢٢٦] فتستحضر صورته .

وواجب الوجود تعالى عن الصورة وهو مجرد [٢٢٧] عن المادة بالكلية [٢٢٨] غير غائب عن ذاته وعن لوازم ذاته ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السموات والأرض [٢٢٩] . وله الجلال الأرفع والكمال الأعلى . وإدراكه لذاته حياته ،

---

٢١٧ . ج : فتوقف .
٢١٨ . م ؛ ت ؛ ج : ح .
٢١٩ . ج : والهيئاة .
٢٢٠ . وتعالى : ساقطة من ج .
٢٢١ . ج : ما .
٢٢٢ . ج : + في نفسه .
٢٢٣ . ج : أدركتها .
٢٢٤ . ج : فأدركها .
٢٢٥ . ج : + ذات .
٢٢٦ . ج : ذاتها .
٢٢٧ . ت : مجردة .
٢٢٨ . ج : الكلية .
٢٢٩ . سورة يونس : ٦١ ؛ سورة سبإ : ٣ .

وقدرته علمه[٢٣٠] إذ لا يَحتاج[٢٣١] الى تحريك الآلات[٢٣٢]. نقول كما قال أبو طالب المكي رحمه الله: إن مشيئته قدرته، وما يُدرِك بصفة يُدرِك[٢٣٣] بجميع[٢٣٤]، إذ لا اختلاف[٢٣٥]، ثم يشير الى الوحدة المطلقة. وقال حكيم العرب[٢٣٦]، أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب عليه السلام[٢٣٧]: لا يوصف بالصفات، في كلام له طويل[٢٣٨]. والعلم لمّا كان كمالاً للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب التكثر في ذاته، وجب له، إذ لا يمكن عليه شيء فيكون فيه صفة[٢٣٩] إمكانية.

طريق آخر، واجب الوجود لا يُتصور أن يكون وجوده غير ماهيته، فإن الوجود إذا أضيف الى الماهية يكون عَرَضًا، فلا يجب بذاته وإلاّ ما احتاج الى الإضافة. ولا يجوز أن تكون الماهية علة لوجود نفسها، إذ العلة لا بدّ وأن تتقدّم على المعلول، فيلزم أن تكون الماهية قبل وجودها موجودة، وهذا محال. والأجسام ليس[٢٤٠] ماهيتها[٢٤١] نفس الوجود، فإن الوجود بمعنى واحد يقع على الجوهر والهيئات مع الاختلاف في الحقيقة، فهي ممكنة الوجود.

---

٢٣٠. ج: وعلمه.
٢٣١. ج: + هو.
٢٣٢. ج: الات.
٢٣٣. ج: يدركه.
٢٣٤. ج: + الصفات.
٢٣٥. إشارة الى قول أبي طالب المكي: «لا يضطره – أي الله – التكوين الى الكلام، وكلامه اليه كيف شاء كان، خزائنه في كلمته، وقدرته في مشيئته»، والى قوله: «يدرك – أي الله – الأشياء كلها على اختلاف أوصافها بصفة من صفاته، ثم يدرك بجميع أوصافه ما أدركه بهذه الصفة...» (أنظر: قوت القلوب، ج ٢، ص ١٧٣).
٢٣٦. حكيم العرب: ساقطة من ج.
٢٣٧. ج: صلوات عليه.
٢٣٨. إشارة الى قول الإمام علي (ت ٤٠هـ): «الحمد لله... الذي ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود... وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة. فمَن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومَن قرنه فقد ثنّاه، ومَن ثنّاه فقد جزّأه، ومَن جزّأه فقد جهّله، ومَن جهّله فقد أشار إليه، ومَن أشار اليه فقد حدّه...» (أنظر: نهج البلاغة، تحقيق محمد أحمد عاشور ومحمد إبراهيم البنّا، القاهرة: لا. ت. ص ٢٥).
٢٣٩. ج: جهة.
٢٤٠. ج: + ليس.
٢٤١. ج: ماهياتها.

وواجب الوجود لا يشارك الأشياء في جزء حتى يفارقه في جزء آخر لوحدته. ولا محلّ له ولا مقام فلا ضدّ له باصطلاح الخاصة والعامة، ولا ندّ له. وقد[٢٤٢] قال أبو طالب المكي في كتاب «قوت القلوب»: إن كينونته ماهيته[٢٤٣]. وفي الحديث ورد في بعض الدعوات «يَا كَان يَا كَيَّان»[٢٤٤].

الواحد من جميع الوجوه لا يُتصور أن يوجب ما ليس بواحد من غير واسطة. فإنه لو صدر عنه اثنان من غير واسطة فاقتضاء أحدهما غير[٢٤٥] اقتضاء الآخر، ففيه جهتان يقتضي باحديهما أحدَهما وبالأخرى الآخر، فليس بواحد. وإذا كان الأول موجِبًا ومرجِّحًا لجميع ما سواه والمرجّح دائم فيدوم الترجيح وإلا تتوقف الممكنات على غيره وليس قبل جميع الممكنات غيرُه، ولا وقت ولا شرط ولا داعية لتتوقف عليه[٢٤٦] كما في أفعالنا. ولا يُتصور في العدم حال يكون الأوْلى به فعل شيء بعد أن لم يكن، وكل ما يسنح له يعود الكلام اليه من إرادة وحال، ولَما أمكنك أن تقول: تحرك الإصبع فتحرك الخاتم، ولا تقول: تحرك الخاتم فتحرك الإصبع. فحركة الخاتم تابعة لحركة الإصبع وهي المتقدمة[٢٤٧] في العقل لا بالزمان، ويسمّى نحوه التقدم بالذات، فلو دام[٢٤٨] المتقدمة دامت المتأخرة.

---

٢٤٢. ج: و.

٢٤٣. إشارة الى قول أبي طالب المكي: «وكانت صفاته... قديمة بقدمه، وكائنة موجودة بكونه ووجوده»، والى قوله أيضًا: «فصفاته – أي الله – قديمة بقدمه، وكائنة موجودة بكائنيَّه ووجوده» (أنظر: قوت القلوب، ج ٢، ص ١٧٣). وينبغي أن تؤخذ الصفات هنا على أنها الماهية أو الصورة العامة والخاصة التي بها الشيء هو ما هو. وفي «اللمحات» يستعمل السهروردي كلمة «الوجود» محل «الكينونة» للدلالة على الفكرة نفسها، وذلك في قوله: «إن واجب الوجود... وجوده عين ماهيته» و«إن له ماهية إذا وجدت فهي ليست في الموضوع. وليس واجب الوجود كذا، فإن ماهيته وجوده» (أنظر: اللمحات، ص ١٣٠، ١٣١).

٢٤٤. ج: ما كان باكينان. لم ينسب أبو طالب المكي هذا الدعاء للرسول مباشرة، بل يورده على أنه «روي في اسم الله سبحانه وتعالى الأعظم بأخبار في ذلك مأثورة»، دون أن يعيّن مصدرًا واحدًا من هذه الأخبار. وقد ورد الدعاء في الكلمات المنثورة الآتية: «اللهم إني أدعوك باسمك المكنون المخزون... يا دهر يا ديهور يا ديهار... يا كان يا كينان، يا روح يا كائن قبل كل كون، يا كائن بعد كل كون، يا مكنون لكل كون...» (أنظر: قوت القلوب، ج ١، ص ٢٢، ٢٣).

٢٤٥. ج: + ما.

٢٤٦. ج: عليها.

٢٤٧. ج: المقدمة.

٢٤٨. ج: دامت.

فصل

إذا وُجد الممكن الأخسّ يكون الممكن [٢٤٩] الأشرف قد وُجد من واجب الوجود، وإلا [٢٥٠] يكون اقتضى بجهته الوحدانية الممكنَ الأخسّ. فإذا فرض الأشرف فيقتضي فرض [٢٥١] جهة أشرف ممّا عليه واجب الوجود، وهو محال. ولمّا وُجدت الكلمة والماهيات المجردة من الأجرام وتصرفاتها بالكلية [٢٥٢] فتجبُ مثلها، وهي العقول باصطلاح الحكماء، والكروبيون والسُرادِقَات [٢٥٣] النورية بلغة الصوفية والشريعة [٢٥٤].

فصل

والأول الوحداني لمّا لم يوجب غير واحد، فأول ما يوجبه ليس بجسم، فإن الجسم فيه هيولى وصورة [٢٥٥] وخصوصيات مختلفة، فلا يصدر عنه بلا واسطة. فأول ما يجب [٢٥٦] به جوهر عقلي وحداني هو الأمر الأول. قال الله سبحانه [٢٥٧] : «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» [٢٥٨]، وهو نوره الأعلى.

---

٢٤٩ . ج: ممكن.

٢٥٠ . ج: ولا.

٢٥١ . فرض: ساقطة من ج.

٢٥٢ . ج: + أشرف منها.

٢٥٣ . جمع سُرادِق وهو لغةً الفسطاط الذي يمد فوق صحن البيت، ويعني اصطلاحًا العقول الفائضة عن الله والأفلاك الناشئة عن العقول. وقد استعمل السهروردي المجاز للتعبير عن هذه الفكرة في قوله: إن الله هو «ناصب سُرادِقات القدرة» (أنظر: حكمة الإشراق، ص ٢٥١).

٢٥٤ . أنظر الشبه بين هذا الفصل و«اللمحة الثامنة» من «المورد الثالث» من «العلم الثالث» من كتاب «اللمحات» ص ١٣٥، ١٣٦.

٢٥٥ . ج: ومقادير.

٢٥٦ . ج: يوجب.

٢٥٧ . ج: + وتعالى.

٢٥٨ . سورة القمر: ٥٠.

فصل

الجود إفادة ما ينبغي لا لِعِوَض ، فمن أعطى لمدح أو ثناء أو لتخلّص مذمة ، فهو معامل[٢٥٩] . فالملك[٢٦٠] الحق تعالى ممّا[٢٦١] لهُ ذاتُ كل شيء وليس ذاته لشيء . والغني ما لا يتوقف ذاته ولا كماله على غيره . فواجب الوجود ، والعالي في الجملة ، لا غرض له في السافل ، إذ لا بدّ وأن يكون الغرض أولى بالفاعل وَجُودِه . وما يكون الأوْلى به فعل شيء إذا لم يفعل فقد عدم الأوْلى ، فكماله يتوقف على الغير ، فتعالى الواجب الوجود عن هذا .

واعلم أن الفلك ليست حركته طبيعية ، إذ المتحرك بالطبع يَقصد الملائم فإذا وصل وقف ، وكل نقطة يقصدها الفلك يفارقها ، فليست حركته طبيعية بل هي إرادية . ولا بدّ للمتحرك[٢٦٢] عن غرض ، وليس غرضه أمرًا شهوانيًا ولا غضبيًا[٢٦٣] إذ لا زيادة فيه ولا مزاحم له ولا أن يحمَده[٢٦٤] السافل ، فإنه كمال مظنون فلا يُبنى عليه أمر واجب الدوام وهو الحركة ، كيف ؟ والسافل لا نسبة له معتبرة الى العالي . وليس مطلبه أمرًا جزئيًا ، فإنه إن حصل أو قنط توقف[٢٦٥] على التقديرَيْن ، فهو أمر كلي فلها إرادة كلية وعلم كلي وكلمة ناطقة . فحركتها لِتَشَبُّه[٢٦٦] بمعشوق . ونفس بعض الأفلاك وجرمه[٢٦٧] ليسا[٢٦٨] بمعشوقين لبعض وإلا تشابهت[٢٦٩] الحركات . وليس المعشوق واحدًا[٢٧٠] وإلا

---

٢٥٩ . « وهو معامل غير جواد » (أنظر : اللمحات ، ص ١٣٧) .
٢٦٠ . ج : والملك .
٢٦١ . ت ؛ ج : ما .
٢٦٢ . ج : + بالإرادة .
٢٦٣ . ج : أمر شهواني ولا غضبي .
٢٦٤ . ج : محمدة .
٢٦٥ . ج : فوقف .
٢٦٦ . ج : للتشبيه .
٢٦٧ . ج : + وجرمه .
٢٦٨ . ليسا : ساقطة من ت .
٢٦٩ . ج : لتشابها .
٢٧٠ . ج : واحد .

تشابهت[٢٧١] أيضًا. فلكلٍ معشوق خاص هو علتها[٢٧٢] التي تمدها بنورها وهي المفارِقات بالكلية أعني الكُروبيين فيفيض عليه الإشراق واللذات الغير المتناهية، ومعشوقٌ مشترك هو الأول، فلذلك تشابهت الحركات في دورتها[٢٧٣] وتحركت الأفلاك لِوَجْد[٢٧٤] ولذة[٢٧٥] وتشبهت أجرامها أيضًا بالفلك، فإنها لو ثَبتَ على وضع بقي الآخر بالقوة أبدًا ولم يمكن الجمع بين الجميع فاستُحفِظَت بالتعاقب تشبُّهًا للمتجدد بدوام تجدده بالدائم. فالعوالم ثلاثة: عالم العقول[٢٧٦] وهو الجبروت[٢٧٧]، وعالم النفس والكلمة وهو الملكوت[٢٧٨]، وعالم الجِرم وهو الملك[٢٧٩]. والجرم[٢٨٠] مطيع للنفس وهي للعقل وهو لمبدعه.

فصل

ولمّا ثَبتَ ذوات مجردةٌ بالكلية هي معشوقات للأفلاك، فلا يُتصور كثرتها ولا كثرة الأفلاك عن الأول. ووجب بالأول واحد، والأفلاك أيضًا لم تجب بواحد، إذ لكلٍ[٢٨١] معشوقٌ خاص وهو[٢٨٢] علته. فالعقول ينبغي أن يكون واحد عن واحد سلسلةً. وليس في كل واحد من الجهات إلا أنه واجب بالأول وله نسبة اليه، وممكن في ذاته. فاقتضى بما يعقل من نسبته الى الأول شيئًا أشرف هو عقل آخر، وباقتضاء[٢٨٣] ماهيته وإمكانه جرمًا ونفسًا[٢٨٤].

---

٢٧١. ج: لتشابهت.
٢٧٢. ج: علته.
٢٧٣. ج: درتها.
٢٧٤. ج: لوجدية.
٢٧٥. ج: ولذته.
٢٧٦. ج: العقل.
٢٧٧. ويسمى هذا العالم أيضًا بالملكوت الأعلى والأعظم، وهو يدرَك بالعقل.
٢٧٨. ويسمى هذا العالم أيضًا بالملكوت الأدنى والأصغر، وهو يدرَك بالمخيلة.
٢٧٩. يدرَك هذا العالم بالحواس.
٢٨٠. والجرم: ساقطة من ج.
٢٨١. ج: + فلك.
٢٨٢. ج: ويكون.
٢٨٣. ج: واقتضاء.
٢٨٤. ج: جرم ونفس.

فكان تسعةُ أفلاك لها تسعةٌ من المبادىء العقلية ، ومع فلك القمر عاشرٌ منه العالم العنصري ، وله معاونات من حركات الأفلاك مُعِدّات[٢٨٥] للعناصر لاستعدادات[٢٨٦] مختلفة ، فتختلف استعداداتها للكمالات من الواهب ، وهو[٢٨٧] العاشر سمّاه الحكماء العقل الفعّال ، وهو روح القدس ، وهو موجب نفوسنا ومكمّلها . ونسبته الى كلماتنا[٢٨٨] كنسبة الشمس الى[٢٨٩] الأبصار . وهو الذي قال لمريم[٢٩٠] : «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا»[٢٩١] ، وهو ربّ[٢٩٢] نوع المسيح .

كل حادث يستدعي مرجّحًا حادثًا وجهة[٢٩٣] لها مدخل في الترجيح حادثة ، ثم[٢٩٤] يعود[٢٩٥] الكلام الى المرجّح الحادث ، فينبغي أن يتسلسل[٢٩٦] الى غير النهاية . ولمّا لم يُتصور أن تكون العلل الغير المتناهية مجتمعة فيجب أن تكون مترتبة حادثة غير مجتمعة لا تنصرم وإلا عاد الكلام الى ما هو المبدأ . والحادث الذي يجب تجدّده إنما هو الحركة .

فصل

والمستقيمات لها نهاية فيجب أن تكون المستديرات والزمان مقدار حركتها وهي الأفلاك . والعقل الفعّال تكثُّر معلولاته إنما هو لاستعدادات مختلفة لحركات مختلفة . فالفاعل المتشابهُ أحوالُه يجوز أن تختلف آثاره لاختلاف

---

٢٨٥ . ج : معدّة .
٢٨٦ . ج : لاستعداد .
٢٨٧ . ج : وهذا .
٢٨٨ . ج : كمالاتنا .
٢٨٩ . ج : في .
٢٩٠ . ج : + عليها السلام .
٢٩١ . سورة مريم : ١٩ .
٢٩٢ . م : واهب (في الهامش) ؛ ج : واهب .
٢٩٣ . ج : أو جهة .
٢٩٤ . ثم : ساقطة من ج .
٢٩٥ . ج : + ثم العود .
٢٩٦ . م ؛ ت : تتسلل .

القابل[٢٩٧] ، ولا تتغير العقول وإلا أدّى تغيّرها الى تغيّر واجب الوجود ، وذلك ممتنع . وليس علوم المفارِقات زمانية فإن علْم ما[٢٩٨] سيكون يتغيّر إذا وقع الشيء أو زال . فتجدُّد الأشياء من الواهب لتجدُّد الاستعدادات ، وما بنى الجاحدون عليه كلامهم في وجوب نهاية الحركات إنما هو اجتماع حركات معدودة[٢٩٩] ، واجتماعها محال ، فلا كلٌّ لها في الوجود وحال ماضيها كحال مستقبلها ، فبطَل مُعتصمُهم .

فصل

الكلمة لا تنعدم لبقاء موجبها ، ثم انتفاؤها إمّا أن يكون لانتفاء شرط ، وأخرى ما يكون شرطُها كمالُها ، فكانت عديمة الكمال لا يُتصور استمرار وجودها وإن كانت متصرفة في البدن أو هي غير منطبعة[٣٠٠] أو لوجود مانع . وليست مكانية[٣٠١] ولا حالّة في شيء حتى يَضادّها أو[٣٠٢] يزاحمها شيء ، فلو كان لها مانع مُبطل لكانت هيئاتها الرديّة ، فذات الرذائل[٣٠٣] ما يقرّر[٣٠٤] وجودها ، وليس كذا ، فلا فارق بين مفارقة البدن وقبلها إلا قطع علاقة عرضية . ولا يَبطُل الجوهر ببطلان الإضافات ، وقيل في الكتاب[٣٠٥] : «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»[٣٠٦] . وقال عليه السلام[٣٠٧] : «إِنَّكُمْ لاَ تَمُوتُونَ بَلْ[٣٠٨] تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ»[٣٠٩] . وما أحسن

٢٩٧ . ج : القوابل .
٢٩٨ . ما : ساقطة من م ؛ ت .
٢٩٩ . ج : معدومة .
٣٠٠ . م ؛ ت : مبطنة .
٣٠١ . ج : مكانيًا .
٣٠٢ . ج : و .
٣٠٣ . ج : الردية .
٣٠٤ . ج : يقدّر .
٣٠٥ . ج : قال الله تعالى ؛ م : + قال الله تعالى (في الهامش) .
٣٠٦ . سورة المؤمنون : ١١٥ .
٣٠٧ . ج : وقال صلوات الله عليه .
٣٠٨ . ج : إنما .
٣٠٩ . حديث لم يعثر عليه .

ما قال علي [٣١٠] عليه السلام [٣١١] : «النَّاسُ نِيَامٌ إِذَا [٣١٢] مَاتُوا انْتَبَهُوا » [٣١٣] .

واعلم أن التناسخ محال ، إذ المزاج يستدعي من الواهب كلمة ، فلو قارنته [٣١٤] الكلمة المستنسَخَة فكان [٣١٥] في حيوان واحد ذاتان مدرِكتان مدبّرتان ، وذلك محال .

واعلم أن اللذة هي إدراك ما وصل من كمال [٣١٦] المدرك وخيره اليه من [٣١٧] حيث هو كذا . والألم هو إدراك ما وصل من شرّ المدرك وآفته اليه من حيث هو كذا [٣١٨] . وقد يصل [٣١٩] اللذيذ والمكروه للشيء فلا يتألم ولا يتلذذ لمانع كمن به خَدَرٌ فَضُرِبَ [٣٢٠] أو مرضٌ فهجرَ الطعام اللذيذ . ولكلٍّ من القوى لذة على حسب كمالها وألم على حسب شرها . فكمال الكلمة الانتقاش بالوجود [٣٢١] من لدن مُسبِّب الأسباب الى آخر الوجود ومعرفة النظام والمعاد . وكما أن الكلمة [٣٢٢] وإدراكها ومدرَكاتِها أشرفُ وألزمُ وأقوى وأكثرُ من الحواسّ وكمالاتِها ، فتزداد لذتها [٣٢٣] على لذتها بحسبه . إلا أن اشتغال الكلمة بالبدن يمنع

---

٣١٠ . علي : ساقطة من ج .
٣١١ . ج : + أمير المؤمنين .
٣١٢ . ج : فإذا .
٣١٣ . يعزو الغزالي في « المنقذ من الضلال » هذا الحديث الى الرسول (أنظر : المنقذ ، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ، ط ٥ ، دمشق : ١٩٥٦ ص ٦٢) . والأرجح أنه من كلام الإمام علي بن أبي طالب كما هو مثبت في مخطوطات النص الثلاث .
٣١٤ . ج : ومقارنة .
٣١٥ . ت : وكان .
٣١٦ . ج : الكمال .
٣١٧ . م : + من .
٣١٨ . كذا : ساقطة من ج .
٣١٩ . م ؛ ت : يتصل .
٣٢٠ . يقول السهروردي بهذا المعنى : « ... والسبب المؤلم قد يصل ولا يحصل الألم لعدم الشعور إما بناء على عدم السلامة كمن سقطت قواه عند الموت أو على مانع كالخَدَر والسكر » (أنظر : التلويحات ، ص ٨٧) و« ... ولا يتألم به الشيء لعدم الشعور ، واعتبر بالسكران إذا ضُرب ... فإنه لا يتألم » (أنظر : المشارع والمطارحات ، ص ٥٠٠) .
٣٢١ . ج : من الوجود .
٣٢٢ . يوسع السهروردي كلامه عن « الكلمة » وإدراكها الكمال وتلذذها به في كتاب « اللمحات » ص ١٤٥ ، ١٤٦ .
٣٢٣ . لذتها : ساقطة من ج .

عن التلذذ ، فاذا فارقت تلذذت إن استكملت[٣٢٤] أو تألمت ، سيّما إن كان لها جهل مضاد وهو عدم اعتقاد الحق واعتقاد نقيضه ، وهذا مما لا يزول[٣٢٥] .

فصل

ولَيْتَ كان يُعذَّب الأشقياء بالنار الجرمانية[٣٢٦] ، فإن الذي[٣٢٧] ينبعث من ذات النفس من البعد عن مبدعها كما قيل : «إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ» [٣٢٨] . والملَكات الرديئة والشوق الى عالم الجرم مع سلب الآلات ، نعوذ بالله أَلَم لا يناسبه أَلَمٌ ، فمن «كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» [٣٢٩] . والمنكِرُ للذات[٣٣٠] الحقيقية كالعِنِّين إذا أنكر لذة الوِقاع .

واعلم أن الحركات توجب الكائنات والكلُّ بالقدر السابق . والنفس هي حاملة عذابها معها لا بأن يَنتقِم منها منتقِم ، فيقال : كان ابتلاؤها بالمعاصي للقدر فعذابها ظلم ، بل هو كما قيل : «أَعْمَالُكُم تُرَدُّ عَلَيْكُم» [٣٣١] ، وقال[٣٣٢]

---

٣٢٤ . بالعلم والعمل .

٣٢٥ . المقصود بهذه العبارة أن النفس التي بها جهل مركب من اعتقاد نقيض الحق ، تتعذب عذابًا عظيمًا ودائمًا ، وذلك بعد مفارقتها البدن (أنظر : التلويحات ، ص ٨٨ ، ٨٩) .

٣٢٦ . ج : والأشقياء ليس عذابهم الشديد بالنار الجرمانية ؛ م : + الجملة نفسها (في الهامش) .

٣٢٧ . ج : التي .

٣٢٨ . سورة المطففين : ١٥ .

٣٢٩ . سورة الإسراء : ٧٢ .

٣٣٠ . ج : لذات .

٣٣١ . ج : إنما هي أعمالكم تُردّ عليكم . يبدو أن الإشراقيين قد احتجوا بهذا الحديث في معرض كلامهم على «كيفية خلود أهل النار فيها » ، مقتفين بذلك أثر شيخهم السهروردي . فملا هادي سبزواري يورد الحديث : «إنما هي أعمالكم تُردّ عليكم » في مجال تعليقه على الإشراق السادس عشر من كتاب : «الشواهد الربوبية . . . » لملا صدرا (أنظر : تعليقات على الشواهد . . . ، ص ٧٨٠) .

٣٣٢ . ج : + الله .

تعالى : « وَأَحَاطَتْ بِهِ[٣٣٣] خَطِيئَتُهُ »[٣٣٤] ، وقوله : « وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ »[٣٣٥] .

واعلم أن الباري تعالى أشد مبتهج بذاته لأنه أشدُ كمالاً وأعظمُ مدرِك بأتمّ الإدراك ، فهو تعالى عاشق لذاته ومعشوق[٣٣٦] لذاته ولغيره .

فصل

إعلم[٣٣٧] أن[٣٣٨] الناس محتاجون[٣٣٩] الى من يضبط أمور بُيُوعِهِم[٣٤٠] وإنكاحهم وجناياتهم[٣٤١] وندائهم[٣٤٢] ربّهم . ولا بدّ من معاملة بعضهم لبعض[٣٤٣] ، فيجب من العناية[٣٤٤] الإلهية[٣٤٥] وجود شخص في كل عصر مأمور بإصلاح النوع ، مؤيد[٣٤٦] بآيات تدل على أنها من عند الله ، فيفرض عليهم قُرُبات[٣٤٧] الله حتى لا يكونوا[٣٤٨] كالبهائم يأكلون ويتمتّعون فيكونوا[٣٤٩] «كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ »[٣٥٠] .

---

٣٣٣ . م ؛ ت : أحاطت .
٣٣٤ . سورة البقرة : ٨١ .
٣٣٥ . سورة التوبة : ٤٩ ؛ سورة العنكبوت : ٥٤ .
٣٣٦ . ج : معشوق .
٣٣٧ . ج : واعلم .
٣٣٨ . إعلم أن : ساقطة من ت .
٣٣٩ . ج : يحتاجون .
٣٤٠ . ج : مربوعهم .
٣٤١ . ج : وفناياتهم (!) .
٣٤٢ . ج : وتذكرهم .
٣٤٣ . ج : ولا يذعن بعضهم لبعض .
٣٤٤ . ت : عناية .
٣٤٥ . م : إلهية .
٣٤٦ . ج : مؤيدًا .
٣٤٧ . ت : من باب .
٣٤٨ . ج : يكونون .
٣٤٩ . ج : فيكونون .
٣٥٠ . سورة الفرقان : ٤٤ ؛ ج : + سبيلاً .

فصل

ما ترى من الأفعال الخارقة للعادة من التحريكات والتسكينات وإنزال العذاب والاستسقاء وغيرها من إخوان التجريد، إن[٣٥١] صعُب عليك التصديق بها فلا تُنكِرْ[٣٥٢].

واعلم[٣٥٣] أن البدن أطاع كلمة الله مع عدم الانطباع ورأيتَ تسخُّن البدن وإن[٣٥٤] كان باردًا بِغَضَبِ النفس، وشاهدتَ تأثير الأوهام حتى إنها أسقطت الرجال من[٣٥٥] حيطان مرتفعة قليلة العرض. فالكلمة إذا تمّ ذكرها[٣٥٦] وتأيدت[٣٥٧] بالقدس، فلا عجب من أن يزداد قربها[٣٥٨] بحيث تكون كأنها نفس العالم. وإدراك[٣٥٩] العلوم دون التعليم[٣٦٠] الكثير ليس بممتنع بعدما شاهدت تفاوت قومك[٣٦١] في الذكاء، فمن[٣٦٢] بليد غير منتفع أبدًا بالفكر[٣٦٣]، ومن شديد الحدس يحدُس في كثير من المسائل، وليس ههنا حد يجب الوقوف عنده، فيجوز أن يكون كلمةٌ قويةُ الجوهر يُدرك المعقولات في زمانٍ قصير لكمالِ جوهرها وقربها من مبدإها كما قال[٣٦٤] تعالى: « عَلَّمَهُ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ »[٣٦٥].

والإخبارُ بالكائنات ليس ببعيد، فإن كلمات الأفلاك مطّلعة على لوازم

---

٣٥١. ج: وإن.
٣٥٢. بها فلا تنكر: ساقطة من ت؛ ج.
٣٥٣. م: + فاعلم؛ ت؛ ج: فاعلم.
٣٥٤. ج: وإذا.
٣٥٥. ج: عن.
٣٥٦. ج: ذكارها.
٣٥٧. ج: أتأيدت.
٣٥٨. ج: قوتها.
٣٥٩. ج: أدرك.
٣٦٠. ج: التعلم.
٣٦١. ج: أشخاص نوعك.
٣٦٢. ج: يلتذ.
٣٦٣. ج: بالفكر أبدًا.
٣٦٤. ج: + الله.
٣٦٥. سورة النجم: ٥، ٦.

حركاتها الآتية والسالفة ، ولا حجاب بين كلمات[٣٦٦] وبينها إلا علاقة حتى لو ضعفت الموانع أحيانًا ، كما في النوم لبعض الناس أو لبعضهم في أمراض مُوهنة للحواس أو بالرياضات المخلّة بالقوى الباطنة الموهنة للمتخيلة ، فإنها المشوّشة دائمًا لقوة النفس[٣٦٧] فتنتقش[٣٦٨] النفس ، أعني الكلمة ، بأمر قدسي فيسري الى عالم التخيل ، وربما يلمع في الحسّ المشترك فترى مُشاهدةً في نوم أو يقظة صورًا جميلة ، أو تسمع خطابًا حسن النظم ، عَجَب[٣٦٩] السياق ، أو تظهَر صورةُ الغيب مُشاهدةً . ولمّا كانت الحواس الباطنة ممكنًا توهينها دون إبطالها بالكلية فقال القائل الحق سبحانه[٣٧٠] : « وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا »[٣٧١] .

فإن الإنسان ما دام في هذا العالم لا ينقطع عنه وسواس الخنّاس[٣٧٢] الذي سلّطه الله[٣٧٣] عليه . والوهم هو إبليس لم يسجد لخليفة[٣٧٤] الله وكلمته حين سجدت ملائكة القوى كلها « أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَافِرِينَ »[٣٧٥] . ولهذا كل ما يحكم به العقل من الأمور المجردة عن المادة يُنكره الوهم وهو الى يوم البعث مِن المُنظَرِين[٣٧٦] ، فإذا خرج الإنسان من القبر حضر أجله . وقد قال الشارع[٣٧٧] : « مَا مِنكُمْ مِنْ أَحَدٍ إلا وَلَهُ شَيْطَانٌ »[٣٧٨] . وكما أن الخيال يأخذ

---

٣٦٦ . ت ؛ ج : كلماتنا .
٣٦٧ . ج : بالبكاء .
٣٦٨ . ج : فتنقش .
٣٦٩ . ج : عجيب .
٣٧٠ . ج : + وتعالى.
٣٧١ . سورة الشورى : ٥١ .
٣٧٢ . سورة الناس : ٤ .
٣٧٣ . ج : + تعالى .
٣٧٤ . ج : خليفة .
٣٧٥ . سورة البقرة : ٣٤ .
٣٧٦ . سورة الحجر : ٣٦ ، ٣٧ ؛ سورة ص : ٧٩ ، ٨٠ .
٣٧٧ . ج : + صلعم .
٣٧٨ . ج : الشيطان . الحديث مذكور في «قوت القلوب» ، ج ١ ، ص ٢٣٢ ؛ وكذلك في «إحياء علوم الدين» ، ج ٣ ، ص ٢٧ ، ٢٨ ، بنصه الكامل الآتي : «قال صلى الله عليه وسلم : «ما منكم من أحد إلا وله شيطان» . قالوا : وأنت يا رسول الله ؟ قال : «وأنا . إلا أن الله أعانني عليه فاسلم فلا يأمر إلا بخير» » . وقد أخرجه مسلم من حديث ابن مسعود ، كما هو وارد في كتاب : «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار» لزين الدين العراقي ، المثبت في ذيل كتاب «الإحياء» للغزالي .

من الحس المشترك قد تستولي المتخيلة على الحس المشترك عند فترة[٣٧٩] الحواس عن اشتغال الحس المشترك واشتغال[٣٨٠] النفس عن استعمال المتخيِّلة في الأفكار فتلوح الصور في الحس المشترك ، فلهذا ما يُرى من الجن وغيرهم والمُشاهِدُ لو غمّض عينيه[٣٨١] رآه مع الغموض ، فهو من سبب باطن .

فصل[٣٨٢]

ألم ترَ يا عارف الى ربك أنه لمّا كان وقوع جميع الممكنات دفعةً محالاً ، وكان كل ما يقع من الصور والهيئات متناهية بالضرورة لتناهي الأجرام ، والكلمات كانت[٣٨٣] ضرورية[٣٨٤] لها الأبدان لِما سبق . ولو قُدّر الغير المتناهي واقعًا دفعةً لكان يبقى على الإمكان ما لا يتناهى ، وكلماتُ الله وجب أن لا تتناهي كما قال[٣٨٥] تعالى : «قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا »[٣٨٦] .

ولمّا كان الفاعل ذا قوة غير متناهية على الفعل ، كيف خلق هيولى لها قوة القبول الى غير النهاية ؟ ولمّا كان لا يُتصور بغير المبادىء وجدت أجسام زمانية متحركة لغرض علوي يتبعه رشحُ الخير الدائم والبركات ، فيلزَمُها استعدادات . فلو كانت كلها أنوارًا لأفسدت ما تحتها من فرط الحرارة ، ولو كانت عريّة عن النور بقيت العنصريات في ظلمة[٣٨٧] أبدًا ، ولو ثُبت نورها على موضوع[٣٨٨] واحد لأثّرت بإفراط فيما قابلها مع حرمان غيره عن نورها ، ولو

---

٣٧٩ . أي : فتور .
٣٨٠ . ج : أو اشتغال .
٣٨١ . ج : عنه .
٣٨٢ . فصل : ساقطة من ج .
٣٨٣ . كانت : ساقطة من ج .
٣٨٤ . ج : ضروريًا .
٣٨٥ . ج : + الله .
٣٨٦ . سورة الكهف : ١٠٩ .
٣٨٧ . ج : الظلمة .
٣٨٨ . ج : مواضع .

لازمت دائرة واحدة لأثّرت أيضًا بإفراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك.

أنظر كيف جعل لكل فلك حركة سريعة يومية بالعَرَض تابعة للمحرِّك الأقصى، وحركة أخرى لنفسه[٣٨٩] بطيئة تميل بها الى النواحي. ولو أن ما بين الأرض والأفلاك ذا لون ما وقع الشعاع على الأرض. ولو لم تكن الأرض متلوِّنة لَما[٣٩٠] ثبت عليها الشعاع. ولو أن[٣٩١] غير النار جاور الفلك لسخّنه بالحركة وأفسده موضع النار عند الفلك. ودونها الهواء المشارك لها في الحرارة، ودون الهواء الماء[٣٩٢] المشارك له في الرطوبة، ودون الماء[٣٩٣] الأرض التي هي الثقيل المطلق المشارك له في البرودة. والماء إن أحاط بالأرض منع[٣٩٤] الحيوانات الشريفة عن استنشاق الهواء وهي محتاجة اليه. وكان[٣٩٥] الماء موجبًا للأخاديد المانعة عن الإحاطة رحمةً من الله[٣٩٦] على خليقته.

فصل

ألم ترَ يا عارف الى ربك كيف خلق للعنصريات حرارة هي محلّلة ملطّفة محركة، وبرودة مسكِّنة عاقدة، ورطوبة قابلة للتشكّل مرقِّقة[٣٩٧]، ويبوسة حافظة للأشكال والتقويم؟

ولمّا كانت هذه الحيوانات محتاجة الى عناية الجوهر[٣٩٨] اليابس الحافظ للصور وأشكال الأعضاء وربط الأجزاء، كيف خُلقت في الوسط عند الجوهر اليابس البارد؟ وكيف رَكَّبَ العناصر وأَعَدّ لكل مِزاج كمالاً؟

ولمّا كان النبات والحيوان لم يحصل دون أن يقبل التحليل، كيف رَتَّب

٣٨٩. ت: كنفسه.
٣٩٠. ج: ما.
٣٩١. ت: + الماء.
٣٩٢. الماء: ساقطة من م؛ ج.
٣٩٣. ج: ماء.
٣٩٤. ج: منعت.
٣٩٥. ج: فكان.
٣٩٦. ج: + تعالى.
٣٩٧. ج: مرفّعة.
٣٩٨. ج: جوهر.

لهما[٣٩٩] قوة غاذية متصرّفة [٤٠٠] في الغذاء محيلة [٤٠١] له الى شبيه جوهر المغتذي؟

ولمّا كان لم يحصل الحيوان والنبات على كمالها أول مرة، كيف رَتّب النامية الموجبة لزيادة أجزاء المغتذي في الأقطار على نسبة محفوظة؟ وكيف استبقى نوعَ ما وجب فساده بقوة مولّدة قاطعة لفضلة من مادة هي مبدأ لشخص آخر؟ وقد دلّ [٤٠٢] ذلك على تغاير [٤٠٣] القوى بوجود [٤٠٤] الغاذية أولاً دون المولّدة، وبقاء المولّدة والغاذية بعد النامية، وكيف رَتّب للغاذية ما [٤٠٥] يخدمها من قوة جاذبة تأتيها بما [٤٠٦] يتصرف فيه؟ وهاضمة محلّلة للغذاء معدّة إيّاه لتصرّف الغاذية [٤٠٧]؟ وماسكة تحفظ الغذاء ليتصرّف المتصرّف؟ ودافعة لما لا يقبل المشابهة؟ وكيف رَتّب للحيوان قوة مدركة ومحرّكة؟ وزاد [٤٠٨] المزاجَ الأشرف الإنساني كلمة مدركة إذا كَمَلت عادت الى ربها. فإذا فارقت صارت ملكا ومَلِكا [٤٠٩]: «وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا» [٤١٠] لهم فيها ما تشتهي الأنفس وتَلَذّ الأعين وهم فيها خالدون [٤١١].

فهلُمَّ يا عارف نسبّح لربنا طربًا وشوقًا، وهلُمَّ [٤١٢] يا عارف نفرح بربنا [٤١٣] ونزمزم بالتهليل والتكبير، هلُمَّ يا أخا الحقيقة ندعو قيّم العالم بقلب كئيب، وروح شيّق [٤١٤]، ونغمة رخيمة. بادر يا عارف لنذكر ربنا ونناديه نداءً خفيًّا

---

٣٩٩ . ت : فهما .
٤٠٠ . ت : متفرقة .
٤٠١ . ج : المخيلة .
٤٠٢ . دل : ساقطة من ج .
٤٠٣ . ج : + هذه .
٤٠٤ . ج : وجود .
٤٠٥ . ما : ساقطة من ج .
٤٠٦ . ج : ما .
٤٠٧ . الغاذية؟ وماسكة تحفظ الغذاء ليتصرف : ساقطة من ج .
٤٠٨ . ج : وزادها .
٤٠٩ . ج : ملِكا .
٤١٠ . سورة الإنسان : ٢٠ .
٤١١ . سورة الزخرف : ٧١ .
٤١٢ . ج : فهلم .
٤١٣ . ت : بدنيا؛ بربنا : ساقطة من ج .
٤١٤ . ج : شيقة .

في حِنْدِسِ [٤١٥] الليالي. يا عيون المحبين أين دموعك الماطرة؟ يا قلوب المشتاقين أين زفراتك [٤١٦] الصاعدة؟ يا أرواح العارفين أين أنينك [٤١٧]؟ يا خواطر الواجدين أين رنينك [٤١٨]؟ سبحانَك سبحانَك [٤١٩] لا إله إلا أنت يا رب الأرباب، يا ممدّ [٤٢٠] الملكوت بنور جلاله، يا مَنْ إذا تجلّى لشيء خضع له، يا خفيّ اللطف، يا مَنْ رشّ نوره على ذوات مظلمة فنوّرها، وقذف شعلة شوقه على الأفلاك فدوّرها وسيّرها. خضعت لعظمتك الرقاب، ولانت لهيبتك الصلاب، تلذذت بذكرك الأرواح الراقصات، وركدت لبارق عزّتك الحواس الحائرات. يا مَنْ بَرَقَ برقُ عزته [٤٢١] في سرائر المنيبين، وزمجر رعد هيبته في قلوب الخاشعين. يا صاحب الكلمة العليا وربّ السكينة الكبرى، هَبْ لنا مِن لَدُنْك رحمة [٤٢٢]، أفِضْ على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى أرواحنا سواطع خيراتك، إجعلنا من السعداء العارفين لجلالك، المشاهدين لجمالك [٤٢٣]، الذاهبين [٤٢٤] أنك على ما تشاء قدير.

فصل

لمّا تبيّن لك أن الإنسان ما خُلق عبثًا وأنـه راجع الى الله يوم الحشر [٤٢٥]،

---

٤١٥. أي في ظلمة.
٤١٦. ج: زافرتك.
٤١٧. ج: رنينك.
٤١٨. ج: أنينك.
٤١٩. سبحانك: ساقطة من ج.
٤٢٠. ت: حمد.
٤٢١. ج: وعزته.
٤٢٢. العبارة مستوحاة من الآية ٣٨ من سورة آل عمران.
٤٢٣. ت: كالك.
٤٢٤. ج: + فيك.
٤٢٥. يسير الإشراقيون على خطى السهروردي في القول بأن النفس خالدة وأنها ملاقية ربها يوم الحشر. وقد عبّر ملا صدرا عن هذا الموقف بقوله: «فالإنسان مثلاً إنما يعرض له الموت الطبيعي لتوجه نفسه الى مراتب الاستكمال، وتحولاته الى عالم الآخرة توجهًا غريزيًا، وسلوكها الى جهة المبدأ الأعلى سلوكًا ذاتيًا كما أشير اليه في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا ٱلْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (سورة الانشقاق: ٦)» (أنظر: الشواهد الربوبية...، ص ٨٩).

فعلمتَ بطلان مذهب الحشيشية [٤٢٦] والطبائعية [٤٢٧]، ودريتَ كذب جالينوس [٤٢٨] وإخوانه من الذين يظنهم الجاهل حكماء وهم في طغيانهم متجبرون يكذّبون [٤٢٩] أنبياء الله ولا يرجون اليوم الآخر فمنقلبهم دار العذاب.

فصل

لمّا دريتَ أن العالم محتاج الى صانع، وأنه [٤٣٠] ممكن الوجود مفتقر الى موجد فلا يُتصوّر أن يكون قديمًا، إذ ليس القديم إلا واجب الوجود [٤٣١]، فتبيّن لك بطلان مذهب المُلحدة [٤٣٢] الذين زعموا أن العالم قديم وأن لا قيّم للعالم، ودريتَ أن الأفلاك كلها دائرة بأمر الله وكلمته لا بطبعها كما زعموا.

---

٤٢٦. هي من الفِرَق التي يقابل بها الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) «أرباب الديانات» تقابل تضاد. وهي «كالدهرية» و«الطبيعية»، عند مفكري اليونانيين الأوائل، تجحد الحدود والأحكام وتنكر البعث ولا تؤمن بعالم حقي غير العالم المادي المحسوس (أنظر: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، ج ٢، ط ٢، القاهرة: ١٩٥٦، ص ٣، ٤).

٤٢٧. ج: والطابعية. هي من الفرق اليونانية القديمة. دعيت «بالطبائعية» لعبادتها «الطبائع الأربع أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، لأنها أصل الوجود إذ العالم مركب منها» (أنظر: كشاف إصطلاحات الفنون، ج ٤، ص ٩١١، ٩١٢).

وتعتقد هذه الجماعة أن للعالم صانعًا يفعل «بالطبع» أي «بالقسر» لا «بالإرادة والقصد» كما هي الحال عند المتكلمين المسلمين، ولا «بالرضا» كما عند الإشراقيين، ولا «بالتجلي» كما عند الصوفيين. فالضرورة الآلية في الصانع هي التي تحرك العناصر وتشكل المادة بالصور (أنظر: صدر الدين شيرازي: كتاب المشاعر، تحقيق هنري كربين، تهران – باريس: ١٩٦٤، ص ٥٨).

ويشير الغزالي في «المنقذ» الى أن الطبيعيين يقولون بموت النفس ويجحدون الآخرة، وينكرون الجنة والنار والقيامة والحساب. ولما «لم يبقَ عندهم للطاعة ثواب، ولا للعصمة عقاب» انهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام (أنظر: المنقذ...، ص ٧١، ٧٢).

٤٢٨. يأخذ السهروردي وشراحه على جالينوس كونه من الطبائعيين الذين يعتقدون أن علاقة النفس بالبدن علاقة جوهرية، فالنفس تبطل ببطلان الجسد وتنعدم بانعدامه. وقد عبّر ملا صدرا عن هذا الموقف بقوله: «وأما سبب الموت الطبيعي فليس كما قالته أقوام جالينوس وسائر الأطباء الطبيعيين في بيانه من أن عروضه لاستيلاء الحرارة على رطوبات البدن فتفنيها ثم تفنى بفنائها. ولهذا قالوا: ما هو سبب الحياة هو سبب الموت» (أنظر: الشواهد الربوبية...، ص ٨٨).

٤٢٩. ج: يكاذبون

٤٣٠. ج: وهو أنه.

٤٣١. ج: + تعالى وتقدس.

٤٣٢. ج: الملاحدة. ويقصد بهم السهروردي هنا الدهريين والطبيعيين.

فصل

ولمّا دريتَ أن الباري تعالى[٤٣٣] لا يتقوم بآخر[٤٣٤] وما سبق من الذكر، خسرت النصارى حين قالت: لله إبنٌ، بل كان في صحيفتهم الأب بمعنى المبدع وهو واجب الوجود، وروح القدس عرَفته، والكلمة هو الإبن لروح القدس على معنى التسبُّب لا كما قالوا على ما[٤٣٥] عرفت.

فصل

ضلّ[٤٣٦] اليهود حين منعت النسخ وقالوا هو الندم. ولمّا عرفتَ[٤٣٧] أن التغيّرات واقعة على الأجرام لا على الله فأمره غير متغيّر، بل العالَم يتغيّر[٤٣٨]، وكما أن بتغيُّر العالَم لا يلزم تغيّر المبدع، فبتغيُّر[٤٣٩] الأحكام لا يتغيّر[٤٤٠] الباري بل يتغيّر الحكم بإزاء تغيّر الخلق[٤٤١].

فصل

ضلّت المجوسية حيث قالت: إن لله شريكًا، إذ لا إثنان هما واجبا[٤٤٢] الوجود. وما زعم البعض من أن الصانع صدر[٤٤٣] منه ما أوجب الشرّ فعلمتَ أن الكلام يعود الى ما حدث على ما سبق. وأن الباري لا يتغيّر وليس فيه[٤٤٤]

---

٤٣٣. تعالى: ساقطة من ج.
٤٣٤. ج: بأجزاء.
٤٣٥. ج: كما.
٤٣٦. ج: ضلت.
٤٣٧. ج: علمت.
٤٣٨. ج: متغير.
٤٣٩. ج: فتغير.
٤٤٠. ج: يغير.
٤٤١. ج: + سواء.
٢٤٢. م؛ ت؛ ج: واجبي.
٤٤٣. ت؛ ج: حدث.
٤٤٤. ج: في.

جهة فاعلية وقابلية فتتعدد ذاته، بل إنما أضلتهم الجهة الإمكانية التي في أول ما خلق الله تعالى. والإمكان والعدم منبعا الشرّ وأن الشرّ لا ذات له بل هو عدمٌ ما لكمال أو غيره، إذ وجود شيء لا يُبطل شيئًا عن غيره ولا يكون ضررًا لنفسه ولا لغيره[٤٤٥]. وما يُعدّ شرًا فإنما هو لتأدّيه الى ما قلنا. ومن الأجسام ما لا يُتصور وجوده إلا ويتبعه شرّ قليل أقلّ من نفعه كالنار المُحْرِقَةِ، لاتفاق حركات سابقة، ثوبَ فقير[٤٤٦]. ولا يمكن أن تُجعل النار غير النار والفلك غير الفلك وبالضرورة يلزم عنهما نحو هذه. ولا يجوز أن يُترَك خير كثير لشرّ قليل فيكون شرًا كثيرًا[٤٤٧]، وإنما لزم عن الجهة الإمكانية اللازمة عما أبدعه الله تعالى أولاً، ولوازم الماهيات لذاتها لا إمكان لرفعها.

فصل

وكان في الفرس أمّة يهدون بالحق وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس قد أحيَيْنا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطُن ومَنْ قبله من الحكماء[٤٤٨] في الكتاب المسمّى بحكمة الإشراق، وما سُبقت الى مثله.

فصل

مَنْ أدام فكره في الملكوت وذكر الله ذكرًا صادرًا عن خضوع، وتفكّر في العالم القدسي فكرًا لطيفًا، وقلّل طعامه وشهواته، وأسهر لياليه متملّقًا متخشّعًا عند ربه، لا يلبث زمانًا طويلاً حتى يأتيه خلسات[٤٤٩] لذيذة كالبرق يلمع وينطوي ثم يلبث فيبقيه[٤٥٠] ويبسطه ويطويه.

---

٤٤٥. ج: لغيره ولا لنفسه.
٤٤٦. ج: فيه.
٤٤٧. ج: الشر أكثر.
٤٤٨. من الحكماء: ساقطة من ج.
٤٤٩. ج: خليبات؛ خلسات (في الهامش).
٤٥٠. م: فيفنيه (في الهامش)؛ ج: غير مقروءة.

فصل

كمال الكلمة تشبّهها بالمبادىء على حسب[٤٥١] الطاقة البشرية ، فلا بدّ من التجرد بحسب القدرة . وينبغي أن يكون للكلمة الهيئة الإستعلائية على البدن لا للبدن عليها . فكمالها من جهة علاقتها مع البدن والخُلْقِ[٤٥٢] المسمى[٤٥٣] بالعدالة .

والخُلْقُ إنما هي هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن ولا انقيادها له[٤٥٤] أو انقياد البدن لها[٤٥٥] .

والعدالة هي حكمة وشجاعة وعفة .

والعفة هي توسط القوة الشهوانية مما يُشتهى ولا يُشتهى بحسب الرأي الصحيح ، وهي بين الشَبَق والخمود .

والشجاعة هي توسط القوة الغضبية فيما يُغضَب له ولا يُغضَب بحسب الرأي الصحيح ، وهي متوسطة بين الجبن والتهور .

والحكمة هي توسط القوة العملية فيما يُدبَّر به الحياة ولا يُدبَّر ، وهي متوسطة بين البلادة والجَرْبَزَة[٤٥٦] . وهذه الحكمة غير الحكمة التي هي ارتسام الحقائق في النفس ، فإنها كلما[٤٥٧] كانت أكثر فأجود . كيف؟ وقد قيل لصاحب الشرع عليه السلام[٤٥٨] : «وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا»[٤٥٩] .

وكل الفضائل والرذائل متعلقة بهذه القوى الثلاث .

فما يتعلق بالنفس من تفاريع الحكمة :

---

٤٥١ . م : بحسب (في الهامش) ؛ ج : بحسب .

٤٥٢ . ج : الخلق . والخُلُقُ ، في عرف العلماء ، ملكة تُصدِرُ بها النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف (أنظر : محيط المحيط لبطرس البستاني) .

٤٥٣ . ج : مسمى .

٤٥٤ . ولا انقيادها له : ساقطة من ت .

٤٥٥ . أو انقياد البدن لها : ساقطة من ج .

٤٥٦ . الجَرْبَزة هي الخداع والخبث والغش . والكلمة دخيلة معرّبة عن كُرْبُز الفارسية ، وتعني الخِبّ أي الخدّاع المدغل (أنظر : لسان العرب لابن منظور ، ومحيط المحيط للبستاني) .

٤٥٧ . ج : + كلما .

٤٥٨ . ج : صلعم .

٤٥٩ . سورة طه : ١١٤ .

الفطنة جودة الحدس وهو سرعة هجوم النفس على المبادىء الموصلة الى الحقائق من غير طلب كثير، ويوازيها من الرذائل الغباوة.

والبيان[٤٦٠] وهو[٤٦١] تحسين نقل ما في ضمير المخاطِب الى ضمير من يخاطبه، ويقابله العِي.

إصابة الرأي هو حسن ملاحظة عواقب الأمور التي يتفكر[٤٦٢] فيها حتى يدرك جهة الصواب على الوجه الملائم.

الحزم هو تقديم العمل في الحوادث الممكن وقوعها بما هو أسلم وأبعد عن الضرر، ويوازيه العجز.

الصدق موافقة الآلة المعبّرة للضمير بحيث يتوافقان إيجابا وسلبا، وصدقهما هو موافقتهما للأمر في نفسه، ويوازيه الكذب.

الوفاء هو ثبات النفس على مقتضى ما ضَمِنَت والتزمت، ويوازيه الجفاء والغدر.

الرحمة[٤٦٣] لُحُوق الرقة على ما حلّ به المكروه من الجنس، ويقابله[٤٦٤] القساوة.

الحياء[٤٦٥] هيئة للنفس تقتضي حسن الامتناع عن أمر يلاحَظ[٤٦٦] تأدّيه الى اللوم، ويوازيه الوقاحة.

عِظَم الهمة هو أن لا يرضى الإنسان من الفضائل إلا بأعلى ما يقدر عليه، ويوازيه دناءة الهمة.

حسن العهد هو المحافظة على أحوال القرابات والصداقات والاعتناء بها وتذكّرها، ويوازيه من الرذائل سوء العهد.

التواضع هو حطّ الإنسان نفسه دون منزلة يستحقها من غير نقيصة، ويوازيه التكبّر والصَلَف.

---

٤٦٠. ج: البيان.
٤٦١. ج: هو.
٤٦٢. ج: يفكر.
٤٦٣. ج: + هو.
٤٦٤. ج: ويوازيه.
٤٦٥. الحياء: ساقطة من ج.
٤٦٦. ت: يلاحظه.

ومن تفاريع[٤٦٧] الشهوانية :

القناعة هي ضبط القوة الشهوانية عن الاشتغال بالزائد على الكفاية وعن الحرص على ما يُشاهَد من الغير ، وهي بين الحرص والاستهانة بتحصيل الكفاية[٤٦٨] .

السخاء[٤٦٩] هو ملكة الإنسان لبذل ما لَه من المال لجنسه على حسب الحاجة والرأي الصحيح ، وهو بين البخل والإسراف .

ومن تفاريع الغضبية :

الصبر هو ضبط القوة الغضبية عن شدة التأثر بالمكروه النازل الذي يوجب[٤٧٠] العقلُ احتمالَه وعدمَ الجزع عنه ، أو ضبطُها عن حب مُشتهًى يوجب العقلُ اجتنابَه[٤٧١] .

الحِلم هو الإمساك[٤٧٢] عن الابتدار الى دعاء الغضب ، الى الانتقام من الجاني بحسب ما يقتضيه العقل لا بناءً على مانع خارج .

سعة الصدر هو أن لا تتأثر النفس بهجوم[٤٧٣] الحوادث بحيث تتحيّر ، بل تستعمل الواجب وإن عظُم الوارد .

كتمان السرّ هو ضبط قوة الكلام عن إظهار ما في الضمير في غير وقته وأهله .

الأمانة هو[٤٧٤] حفظ النفس عن التصرف في مال الغير عنده ، وذبّه عنه[٤٧٥] لينتفع به ، وحِفظُ ذلك من[٤٧٦] غير صاحبه إلا بإذنه ، وضبطُه[٤٧٧] عما يفسده بحسب الطاقة إن كان مما[٤٧٨] يحتاج الى ذلك .

---

٤٦٧ . ج : وتفاريع .
٤٦٨ . ج : + وعن الحرص على ما يشاهَد .
٤٦٩ . ج : السخاوة .
٤٧٠ . ج : أوجب .
٤٧١ . ج : احتماله . + وعدم الجزع عنه أو ضبط عن حب مشتهى يوجب العقل اجتنابه .
٤٧٢ . ج : إمساك النفس .
٤٧٣ . ج : للحوم .
٤٧٤ . هو : ساقطة من ج .
٤٧٥ . وذبه عنه : ساقطة من ج .
٤٧٦ . ج : عن .
٤٧٧ . ج : وضبط .
٤٧٨ . ج : عما .

ويقابل هذه الأشياء الحقد، والحسد، وسرعة الانتقام، والشتيمة، والنميمة، والغيبة، وإذاعة السرّ، وضيق الصدر، والخيانة.

فصل

في شرح بعض مصطلحات الصوفية

ولمّا كان الوارد على النفس إمّا أمرًا متعلّقًا بالبدن أو أمرًا[٤٧٩] متعلّقًا بالقدس، فاصطلاحاتهم تحوم حول هذه الأشياء.

إعلم أن **المقام**[٤٨٠] عندهم هو الملكة وهو[٤٨١] القدرة على الشيء متى أُريدَ من غير احتياج الى تفكّرٍ[٤٨٢] وكسب واستصعاب.

الحال[٤٨٣] هو[٤٨٤] عبارة عن كمالٍ سريع الزوال غير محسوس.

---

٤٧٩. ج: أمر.

٤٨٠. «المقام» هو جزء من الطريق الذي يسلكه المتصوف الى ربه، ويكون بمنازلة عدد من الآداب، أهمها: التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل. هذه المحطات في الطريق النفسي الصاعد الى الحق لا يمكن للمتصوف أن ينتقل فيها من الواحدة الى الأخرى إلا إذا استوفي أحكام كل مقام بحسب السلّم الصاعد. ولكي يدخل المتصوف في كل مقام، و«يقيم» فيه فترة على مرأى من الله، يتوجب عليه أن يجهد ويَنصَب ويقاسي. فالمقام لا يتحقق للعبد إلا «بضرب تطلّب وتكلّف».

ويبدو أن السهروردي في تحديده «للمقام» لا يلازم مؤرخي الصوفية في تحديدهم لهذه اللفظة، وذلك عندما لا يجعل بلوغ «المقام» محتاجًا الى «تفكر وكسب واستصعاب»، كما يذكر في النص أعلاه.

٤٨١. ج: وهي.

٤٨٢. ج: الفكر.

٤٨٣. «الحال» هو أمر روحي يرد على المتصوف من غير تعمد منه ولا اجتلاب. إنه نعمة يخصها الحق ببعض السالكين، ويحجبها عن بعضهم الآخر. ولما كان «المقام» يحصل ببذل المجهود، و«الحال» من غير جهد ولا مقاساة، اعتبر «المقام» كسبًا و«الحال» موهبة. أهم الأحوال التي تعرض للسالك في توجهه الى الله: الطرب والحزن والقبض والشوق والانزعاج والهيبة والاحتياج.

والمقصود بقول السهروردي إن «الحال» هو «كمال سريع الزوال» أن حلوله في النفس لا يلبث أن يزول. والسهروردي يلازم هنا بعض المتصوفة القائلين بأن «الأحوال» لا تدوم ولا تتوالى فهي «لوائح» و«بواده». إلا أن بعض المشايخ كأبي عثمان الحيري (ت ٢٩٨هـ) يذهبون الى أن «اللوائح» و«البواده» ليست «أحوالاً» بل بدايات «أحوال». فإذا دامت ولم تستحل سميت عندها «أحوالاً» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٥٤، ٥٥).

٤٨٤. هو: ساقطة من ج.

الخاطر هو ما يَرِدُ على النفس من السوانح الداعية الى أمر ما كان متعلّقًا بالجَنْبَةِ العالية أو السافلة[٤٨٥] .

خاطر الشيطان[٤٨٦] هو خاطر[٤٨٧] الوهم المجرد ، وهو معارضة الوهم للعقل في أمور غير محسوسة كإنكاره لموجود لا في جهة ، وتناهي الإمتدادات ، وإنكاره لنفسه ، وغير ذلك . وأيضًا من خاطر الشيطان أخذوا ما يَرِدُ من الدواعي[٤٨٨] الى العبادة وصالح العمل لإرادة[٤٨٩] النوع .

خاطر النفس[٤٩٠] عندهم سوانح من مثل القوة النزوعية داعية الى محركات[٤٩١] شهوانية وغضبية . والنفس[٤٩٢] عند أكثرهم عبارة[٤٩٣] عن مجرد القوة النزوعية .

---

٤٨٥ . يقصد «بالجنبة العالية» ما يرد من الله على ضمير العبد من خطاب يجب العمل به . «وهو أول الخواطر ، وهو لا يخطىء أبدًا . وقد يُعْرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع» . لذلك لا يقوى العبد على مخالفته لأنه منتقش فيه بنور التوحيد (أنظر : الجرجاني : كتاب التعريفات ، بيروت : ١٩٦٩ ، ص ١٠١) . ويقصد «بالسافلة» ما يرد من الشيطان على ضمير العبد من خطاب يدعوه المتصوفة «بالوسواس» .

٤٨٦ . يدعو هذا الخاطر الإنسان الى مخالفة الحق وإتيان المعاصي . فالشيطان ، كما يذكر الله تعالى يَعِدُ الناس الفقر ويأمرهم بالفحشاء (سورة البقرة : ٢٦٨) . ويذهب الجنيد الى أن الشيطان ، عند مخالفة العبد له بإتيان زلة قد دعاه الى القيام بها ، لا يتركه وشأنه ، إنما يوسوس له بزلة أخرى ، لأن جميع المخالفات عنده سواء . أما الرد على خاطر الشيطان فلا يتم عند الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ) إلا بنور الإسلام (أنظر : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٩١) .

ويبدو أن السهروردي ، عندما سمى «الشيطان» «وهمًا» ، في التحديد أعلاه ، لم يعن بكلمة «شيطان» ما عناه الصوفيون من روح خبيث متمرد على الحق ، بل عَبّرَ بالكلمة من معناها الحقيقي الى معنى آخر مجازي أقامه نقيضًا للقوة العاقلة في الإنسان .

٤٨٧ . خاطر : ساقطة من ج .

٤٨٨ . ج : الداعي .

٤٨٩ . ج : لإراة .

٤٩٠ . هو حديث نفسي يسمّيه المتصوفة «هاجسًا» . وأكثر الأحاديث النفسية تدعو الى اتباع الشهوات . فالنفس ، كما يذكر الجنيد ، إذا طالبت صاحبها بإتيان بعض الشهوات ، ولم يذعن لطلبها ، ألحت ولا تزال تعاوده حتى تصل الى مرادها . لذلك كانت النفس ، في عقيدة الصوفيين ، قوة نزوعية لا تصدق ، بعكس القلب الذي لا ينطق بغير الصدق . ولا يتأتى للقلب أن ينطق بالصدق إلا إذا سكنت هواجس النفس بالمجاهدة ونور الإيمان (أنظر : الرسالة القشيرية ، ص ٧٣) .

٤٩١ . ج : تحريكات .

٤٩٢ . ج : + عبارة .

٤٩٣ . عبارة : ساقطة من ج .

وههنا خاطر آخر سمّوه **خاطر المَلَك**[٤٩٤] وهو ما يَرِدُ على النفس من إصلاح[٤٩٥] العملية وتحصيل العدالة وطلب السعادة الوهمية التي للبُله والعامة.

خاطر الحق[٤٩٦] هو ما يَرِدُ على الكلمة الزكية من الداعي الى إشراقها على كمالات القوة النظرية وتعرضها[٤٩٧] لإشراق الأنوار اللذيذة عليها. وربما خصّ بعضُهم هذا الخاطر ما دام الإنسان مبتهجًا بلذاته ومعارفه بخاطر الروح، فإذا عَبَرَ هذا المقام فهو خاطر الحق.

الخواطر الرديئة تُقطع بذكر الله وأنواره كما قال الله[٤٩٨] تعالى: «إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُّبْصِرُونَ»[٤٩٩].

التوبة[٥٠٠] عبارة عن تألم النفس على ما ارتكبت من الرذائل مع جزم القصد الى تركها وتدارك الفائت بحسب الطاقة.

الإرادة[٥٠١] هي أول حركة للنفس الى الاستكمال بالفضائل.

---

٤٩٤. «المَلَك» نقيض «الشيطان». فإذا كان الشيطان مجبولاً على الغواية، مطبوعًا على حب المعصية، فإن المَلَك مجبول على الهداية، مطبوع على حب الطاعة. وعليه، فخاطر المَلَك غير خاطر الشيطان. ففي حين يلقي الشيطان في النفس «خاطر الفجور»، يلقي المَلَك في الروح «خاطر التقوى والهدى والرشد». والخواطر النازلة على العبد من المَلَك هي من خزائن الخير يتقبلها الحفظة إلهامًا، ويثبتونها حسنات. وهي لا ترد إلا بحق (أنظر: قوت القلوب، ج ١، ص ٢٣٤، ٢٤٧، ٢٥٠).

٤٩٥. ت؛ ج: إصطلاح؛ ج: + القوة.

٤٩٦. ويعرف بالخطاب الرباني وهو أول خاطر. وقد سبق ذكره.

٤٩٧. م: وتعريضها؛ وتعرّضها (في الهامش)؛ ت: وتعريضها.

٤٩٨. الله: ساقطة من ج.

٤٩٩. سورة الأعراف: ٢٠١.

٥٠٠. التوبة لغة معناها الرجوع. والرجوع هنا يكون عن الأقوال والأفعال المذمومة الى ما هو محمود منها. وقد التزم السهروردي في تحديده للتوبة بمفهوم أرباب الأصول من أهل الدين القائلين: إن «شرط التوبة حتى تصح ثلاثة أشياء: ندم العبد على ما عمل من المخالفات، وتركه الزلة في الحال، والعزم على أن لا يعود الى مثل ما عمل من المعاصي» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٧٧).

٥٠١. الإرادة هي بدء طريق السالكين الى الله، ولها عند المتصوفة معنيان: الأول إيجابي والآخر سلبي. فهي تعتبر، بالمعنى الأول، مقدمة لكل أمر وقصدًا يتجه به المريد الى غاية. فالإنسان إذا لم يُرد شيئًا لم يفعله. وتعتبر، بالمعنى الثاني، تفريغًا لنفسها من كل قصد ذاتي. «فالمريد هو من لا إرادة له». والمقصود بخلو الإرادة من الإرادة أن يتجرّد السالك الى وجه الحق بالكلية، حتى يُملي الحق عليه مقاصده الصالحة، ويأخذ السهروردي هنا بالمعنى الإيجابي للإرادة الذي يجعل اختيار العبد مراده بنفسه ولنفسه، لا بالمعنى السلبي الذي يجعل أمر الاختيار وقفًا على تجريد الإرادة لمراد الله.

المريد [٥٠٢] هو طالب الطهارة الحقيقية. قال [٥٠٣] تعالى: «إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ» [٥٠٤]. فقد جمع المقامَين.

الرجاء هو ابتهاج النفس [٥٠٥] بملائم لها أُخْطِرَت إمكان حصوله في المستقبل.

الخوف هو تألم النفس بمكروه أُخْطِرَت [٥٠٦] إمكان حصوله [٥٠٧] في المستقبل، ويتخصص عندهم بالأمور والهيئات النفسانية من الفضائل والرذائل النفسانية [٥٠٨].

الزهد هو الإمساك عن الاشتغال بملاذّ البدن وقواه إلا بحسب ضرورة تامة، وهو يزيد على القناعة بترك كثير من الكفاية العُرفية [٥٠٩].

الصبر قد مضى ذكره.

---

٥٠٢. المريد كالإرادة له عند الصوفيين معنيان: إيجابي وسلبي. فهو، بالمعنى الإيجابي، القاصد «الذي خرج من مواطن طبعه ونفسه وأخذ في السفر الى الله» (التحديد هو لصاحب «منازل السائرين»، وقد أثبته السيد محمود أبو الفيض المنوفي في كتابه: معالم الطريق الى الله، القاهرة: ١٩٦٩، ص ٣٠٠) وهو، بالمعنى السلبي، المراد في الحقيقة، لأنه لا يريد إلا بإرادة من الله تقدمت له كما يقول الجنيد. وقد عبّر بعضهم عن هذا المعنى السلبي للمريد بقوله:

أَرَادَ وَمَـا كَـانَ حَتَّى أُرِيْـدَ   فَطُوبَى لَـه مِنْ مُرِيـدٍ مُـرَادِ

(أنظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٤١).

٥٠٣. ج: + الله.

٥٠٤. سورة البقرة: ٢٢٢.

٥٠٥. غير أن ابتهاج النفس بحدوث نفع أو دفع ضرر يكون مصحوبًا دائمًا بالخوف. ذلك أن العابد لا ينفك، في حال رجائه، خائفًا من موت الرجاء، لعظم المرجو في قلبه وشدة اغتباطه به. وقد أحسن أبو طالب المكي عندما اعتبر من يرجو من الناس مؤمنًا يقيم «بين الخوف والرجاء كالطائر بين جناحيه، وكلسان الميزان بين كفتيه» (أنظر: قوت القلوب، ج ١، ص ٤٣٩).

٥٠٦. ت: أخطر من.

٥٠٧. إمكان حصوله: ساقطة من ج.

٥٠٨. النفسانية: ساقطة من ج. المقصود «بالفضائل والرذائل النفسانية» محبوبات النفس ومكروهاتها.

٥٠٩. المقصود «بترك كثير من الكفاية العرفية» التخلي عن الكثير مما أباحه الله وأنعم به على عبده من حلال. فالزهد في الحرام واجب ولكنه في الحلال مباح. إلا أن الزاهد لا يبلغ كماله الأخير إلا إذا ترك الحلال الذي سمح له به الشرع. فتركه للحلال إيثار ظاهر للآخرة على الدنيا، «وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَى» (سورة النساء: ٧٧).

الشكر [٥١٠] هو ملاحظة النفس لِما نالت بمن [٥١١] أُنعم عليها من إعطاء ما ينبغي لها أو دفع ما لا ينبغي ، كان من كمالات النفس أو البدن ، وتحريك الآلة المعبِّرة [٥١٢] لإخبار النوع بذلك . ولمّا لم يكن الشكر من شرطه أن يكون بكمال بدني صار أفضل من الصبر لأنه ملاحظة النِعَم كانت نفسانية أو بدنية ، والصبرُ يتعلق بالبليّات [٥١٣] . ومن فضيلة الصبر والشكر [٥١٤] أنه خُصِّص الاعتبارُ بالآيات بهما حيث قال : «إِنَّ ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» [٥١٥] ، وغير ذلك مما لا يُخفى .

---

٥١٠ . الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم وإظهار فضله . والاعتراف بالله للنعمة لا يتم ، في التحديد أعلاه ، بمشاهدة «النعمة» فحسب ، بل بمشاهدة «المنعم» كذلك . فكلمة «ملاحظة» الواردة في النص ربما تعني اصطلاحًا جعل «الصورة الحاصلة في النفس آلة لملاحظة غير ذلك الشيء» (أنظر : كلمة «ملاحظة» في محيط المحيط للبستاني) . لذلك كان الرفد وهو الصورة الحاصلة في نفس كاسبه آلة لملاحظة غير ذلك الرفد . وليس غير ذلك الرفد إلا مانحه وواهبه وهو الله تعالى . وقد ذهب الشبلي (ت ٣٣٤هـ) الى أبعد مما ذهب اليه السهروردي ، عندما حصر الملاحظة في «المنعم» دون «النعمة» ، وذلك في قوله : «الشكر رؤية المنعم لا رؤية النعمة» .

٥١١ . ج : ممن .

٥١٢ . المقصود «بالآلة المعبرة» اللسان والقلب . وبهما يخبر المؤمن عن شكره . فالشكر باللسان «اعتراف بالنعمة» والشكر بالقلب «حفظ الحرمة» . والميل عن شكر الله باللسان الى شكره بالقلب أمر يستحسنه كبراء المتصوفين ، لأن الشكر باللسان فيه علة تظهر الشاكر وكأنه يطالب ربه بالمزيد ، في حين أن شكره بالقلب فيه فضيلة تظهر الشاكر وكأنه قد استحيا من ربه أن يكون شكره له جزاء على إحسانه اليه .

٥١٣ . إن السهروردي في تفضيله الشكر على الصبر يؤثر العافية على البلية . فالشكر لا يكون إلا على النعم النفسية والبدنية ، في حين أن الصبر لا يكون إلا على المكاره النفسية والبدنية . وهو ، في ذلك ، يقف موقف الرسول في قوله لعلي عندما سمعه يسأل الله الصبر في مرضه : «لقد سألت الله تعالى البلاء ، فسله العافية» (أنظر : قوت القلوب ، ج ١ ، ص ٤١٨) ؛ ويؤمن إيمان مطرف بن عبدالله القائل : «لأن أعافى فأشكر أحب إلي من أن أُبتَلى فأصبر ، لأن مقام العوافي أقرب الى السلامة ، فلذلك أختار حال الشكر على الصبر لأن الصبر حال أهل البلاء» (م . س ، ص ٤١٨) .

٥١٤ . والشكر : ساقطة من ج .

٥١٥ . سورة لقمان : ٣١ . إن مقام «شكور» هو ، في التقليد الصوفي ، أعلى من مقام «شكر» . ويذكر لنا القشيري في «رسالته» الفارق بين المقامين ، كما يتمثله بعض الزهاد والمتصوفين أمثال الحسن البصري وأبي طالب المكي ، وإن كان لا يسلم هو نفسه بوجود هذا الفارق في كتابه «لطائف الإشارات» ، عندما يجري معنى «شكور» «على ما يصيب الإنسان من تصاريف التقدير من جنسَي البلايا والعطايا» دون تفريق (أنظر : لطائف الإشارات ، تحقيق إبراهيم بسيوني ، ج ٥ ، القاهرة : ١٩٧٠ ، ص ١٣٦) . ويظهر الفارق ، كما يورده القشيري نقلاً عن بعض المتصوفة بين «شكور» و«شاكر» في أن «الشكور» هو أقرب الى «الصابر» منه الى «الشاكر» ، «لأن الشاكر

التوكل [٥١٦]، على اصطلاحهم، هو دوام حُسْن ملاحظة القضاء والقدر في جميع الحوادث دون اقتصار النظر على الأسباب الطبيعية.

الرضا، في مصطلحهم [٥١٧]، تلقّي النفس لِما يأتي به القَدَر من الحوادث الجرمانية على وجه لا يتألم بوقوعه، بل مع ابتهاج لطيف نظرًا الى العلة السابقة العجيبة [٥١٨].

المعرفة [٥١٩] هو ارتسام الحقائق في النفس بمقدار ما ترتقي اليه طاقة البشر من ذات واجب الوجود سبحانه وتعالى، وما يليق بصفاته وأفعاله ونظام صنعه.

يشكر على الموجود والشكور يشكر على المفقود، والشاكر يشكر على الرفد والشكور يشكر على الرد، والشاكر يشكر على العطاء والشكور يشكر على البلاء» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ١٣٨). لذلك جاء ورود كلمة «شكور» لا «شاكر» في الآية الى جانب كلمة «صبار» يُظهر تخصيص الله تعالى «الشكور» بمن يصبر ويشكر على البلايا لا بمن يصبر ويشكر على العطايا.

٥١٦. إن التوكل بما هو علم وحال وعمل يفترض أصلاً القول بالتوحيد، لأن اعتماد القلب على الوكيل وحده، وهو الله، يجعل جميع الوسائط والأسباب مسخرات. فالمنفرد بإبداعه واختراعه هو الباري تعالى وما سواه مسخّرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض. وهذا ما عناه السهروردي بقوله إن التوكل هو «حسن ملاحظة القضاء والقدر»، وما قصد اليه أبو العباس بن مسروق (ت ٢٩٩هـ) في جعله المتوكل من يستسلم «لجريان القضاء والأحكام» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ١٣١). ويذهب الغزالي الى أن الله هو «الذي يصرف أعين ذوي القلوب والألباب عن ملاحظة الوسائط والأسباب الى مسبب الأسباب، ورفع هممهم عن الإلتفات الى ما عداه والاعتماد على مدبر سواه»، كما أنه يعتبر «ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها التفاتًا الى الكثرة ونظرًا الى الأغيار، وبالتالي شركًا في التوحيد» (أنظر: إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٢٤٣).

٥١٧. ج: + ملكة.

٥١٨. المقصود «بالعلة السابقة العجيبة» القضاء الذي تُقدَّر به الأحكام. أما العلم الذي يُظهر أعمال هذه «العلة العجيبة» وحكمتها، فهو، عند العارفين، سرّ من أسرار الربوبية. وقد دعاه الغزالي «بعلم المكاشفة» وأشار الرسول من قبل، الى طبيعته المستسرّة بقوله: «القدر سرّ الله فلا تفشوا لله عزّ وجلّ سرّه».

٥١٩. يظهر من تحديد السهروردي للمعرفة أنه يقصد بها العلم أو الإدراك الفلسفي science or cognition لا العرفان الصوفي gnose. فالفرق بين العلم والعرفان أن الأول إدراك للحقيقة بالحس والعقل. فالعلم إدراك للمحسوسات الجزئية بالحس إدراكًا مباشرًا، وتحصيل للأوليات العقلية والمبادىء الكلية بالنظر العقلي تحصيلاً واضحًا؛ أما الثاني فإدراك للحق بالإشراق والإلهام. فالمعرفة إدراك للألوهة وأسمائها وصفاتها وأفعالها، لا بآلة بشرية بل بنور يقذفه الله في قلب من «صار من الخلق أجنبيًا، ومن آفات نفسه بريًا، ومن المساكنات والملاحظات نقيًا» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٢٤٢). وإذا كان الإدراك الفلسفي لا يبلغ كماله الأخير إلا في وصول العقل الإنساني الى درجة «العقل المستفاد»، فإن المعرفة الصوفية لا تتحقق إلا في بلوغ العقل البشري درجة «العقل القامع»، كما يدعوه الرسول، وهو «الكف عن معاصي الله والحرص على طاعته» (م. س، ص ٢٤١) ونسيان كل ما عداه.

وعالم **الجبروت** وهو العالم العقلي.
وعالم **الملكوت** وهو العالم النفساني.
وعالم **المُلْك** وهو عالم الأجرام، وكيفية المعاد ونحوه.
المحبة هي الابتهاج [٥٢٠] بتصور حضرة ذاتٍ ما.
والشوق هو [٥٢١] الحركة الى تتميم هذه البهجة. وكل مشتاق وجد شيئًا وعَدِم شيئًا [٥٢٢]، فإذا وصل [٥٢٣] بالكلية بطَل الشوق والطلب [٥٢٤].
الوجد عبارة عن كل ما يَرِدُ [٥٢٥] على النفس وتجده في ذاتها من الأمور المتعلقة بالفضائل.

---

٥٢٠. يذهب الإشراقيون الى أن لكلمة محبة مترادفات عديدة أهمها: السرور والابتهاج والرضا والإرادة والعشق والاغتباط (أنظر: ملا هادي سبزواري في تعليقه على الشواهد الربوبية...، ص ٥٩٠).

٥٢١. ج: هي.

٥٢٢. يتناول ملا صدرا في «الشواهد» هذه الفكرة بالتفصيل في قوله إن «سعادة العشاق المشتاقين الدائرين حول جنابه قد نالوا نيلاً من حيث التفاتُهم لفتةً وعشقُهم بما لديه، وحجبوا عنه حجابًا من حيث هويِّهم الى عالم الطبع، فيكون لهم ضربًا من الشقاوة الضرورية» (أنظر: الشواهد الربوبية...، ص ١٤٦). ويقصد الكاتب بهؤلاء «العشاق المشتاقين» النفوس الفلكية التي تعدم شيئًا من حقيقة الأول، لكونها ناقصة شائقة، بخلاف العقول التي تحظى بحقيقة المعشوق الأول كاملة، لكونها تامة عاشقة. فالعشق، إذن، أعم من الشوق وأتم، لأنه يخلو من الأذى، في حين أن الشوق لا يخلص من الأذى في نيله. فلذته مختلطة بالألم كاللذة الناتجة عن الدغدغة.

٥٢٣. ج: حصل.

٥٢٤. شرط المشتاق عند السهروردي أن لا يصل الى نيل المحبوب كلية، لأنه إذا ملكه واستراح اليه تزايل شوقه وتلاشى. ويبدو أن السهروردي لم يفرق هنا بين مقام الشوق ومقام الاشتياق، كما فرق أبو علي الدقاق (ت ٤٠٥هـ) في قوله: «إن الشوق يسكن باللقاء والرؤية، والاشتياق لا يزول باللقاء» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٢٥٥). وقد جاء ابن عربي يؤكد أن «الشوق الذي يسكن باللقاء لا يعوّل عليه»، وإنما التعويل يكون على الاشتياق الذي لا يسكن باللقاء. فللخلق كلهم مقام الشوق، أما الاشتياق فلقلة من ذوي القلوب المستوجَفَة التي تستغرق في من تحب حتى لا يُرى لها أثر ولا قرار. وهذه القلة من المحبين هي التي عناها ابن عربي بقوله: «كل محب مشتاق ولو كان موصولاً» (أنظر: ابن عربي: الرسائل: «كتاب التراجم» ج ٢، ط ١، حيدر آباد الدكن: ١٣٦٧، ص ٥٧).

٥٢٥. الوارد على النفس هو معنى من معاني الآخرة، يكاشف الله به العبد رافعًا عنه الحجاب، مبشرًا إياه بالترقي الى مشاهدته. فتضطرب عندها نفس الواجد وتلتهب جوارحه طربًا أو حزنًا. وقد يكون هذا المعنى ذكرًا مزعجًا أو مقلقًا أو مرهبًا، أو محادثة لطيفة أو مفيدة أو مثيرة للاشتياق أو الندم. ويقع الواجد بعد نزول الوارد عليه في لهف «ربما كان دونه التلف»، كما يقول أبو سعيد ابن الأعرابي

التواجد[٥٢٦] هو[٥٢٧] استجلاب الوجد بالتكلف[٥٢٨] .

البسط[٥٢٩] كون النفس فيما هي بسبيله على البساط[٥٣٠] وضرب[٥٣١] بهجة .

القبض[٥٣٢] هو حزن النفس يكاد يُبطل دواعيها فيما هي فيه[٥٣٣] . وقد يكون لكلال[٥٣٤] القوى الجرمانية أو لقنوط أو لإلهام ، ويومٌ محزن لم يبق في الذكر عينه ولكن بقي أثره فيتحيّر الشخص بسببه[٥٣٥] . وقد يكون لشهادة النفس بالنكبة وغير ذلك .

(ت ٣٤١هـ) ، فيزفر أو يشهق أو يبكي او يُغشى عليه أو يئن أو يصعق أو يصرخ أو يصيح . ولولا شفقة الباري التي تجعل الوارد سريع النزول سريع التقضي ، لطاش عقل الواجد وذهلت نفسه . والوجد «لا يحدّ ولا يوصف ، فليس له صفة ولا شاهد غيره . فحقيقته كونه ، يعرفه من يصادفه ، وينكره من لم يعرفه . وهو محسوس بالذوق فقط .

٥٢٦ . هو اكتساب محض لأنه مجلوب قسرًا . فالوجد طبع كالبكاء والتواجد تكلف كالتباكي (أنظر : اللمع ، ص ٣٧٨) . والتواجد يستمد وجوده من الوجد . فبمقدار ما يضعف الوجد وينقطع يقوى التواجد ويعظم (أنظر : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ١١٢) .

٥٢٧ . هو : ساقطة من ج .

٥٢٨ . ج : بالتكليف .

٥٢٩ . ج : + هو .

٥٣٠ . ج : النشاط . المقصود بعبارة : «فيما هي بسبيله على البساط» ابتهاج النفس بشهود الحق أو انكشاف الحجب عن صفاته وتجلياته ، أو ورود إشارة الى تقريب بغية وتحقيق أمل .

ويرتبط زوال البسط من النفس وبقاؤه بالطريقة التي يتقبله بها المتلقي . فإذا استفزه البسط وأثاره حتى أخرجه عن رصانته وسكونه سقط في مهاوي القطيعة ، وانقلب بسطه انقباضًا . وهذا ما يحصل عادة للعوام والمريدين . وقد حذر بعض المتصوفة من اعتماد هذا السلوك عند حدوث البسط بقوله : «قف على البِساط وإياك والانبساط» (أنظر : الرسالة القشيرية ، ص ٥٦) . أما الخواص من العرفاء فيدوم بسطهم لتلقيهم إياه بهدوء لا بطر فيه ولا خفة . كذلك يجيئهم القبض إذا هم طولعوا بهجوم محذور أو فوات مرغوب ، وقد سكنت حدته وانجلى ضيقه . فالواردات الباعثة على البسط والقبض لا تغير العرفاء لأنهم بالله ثابتون .

٥٣١ . ج : وطرب .

٥٣٢ . القبض حزن يعتري القلب عندما يؤخذ العارف بوارد في الوقت العاجل لا تتحقق فيه رغائب هذا العارف وأمانيه .

٥٣٣ . ج : فيها . المقصود بقوله : إن الحزن «يكاد يبطل دواعي النفس فيما هي فيه» أن القبض عند وروده يحيل الخوف المسيطر على النفس الى حزن وضيق . فالخوف إنما يكون من شيء منتظر حدوثه في المستقبل ، فصاحبه أخيذ بأمر يحصل في الآجل . أما القبض فيكون من شيء حدث في الوقت ، فصاحبه أخيذ بأمر يحصل في العاجل .

٥٣٤ . ج : بكلال .

٥٣٥ . م : في سببه (في الهامش) ؛ ج : في سببه (في صلب النص وفوقها : بسببه) .

مبادىء الرحمة **والنفحات اللوائح**[٥٣٦] وهي[٥٣٧] خلسات لذيذة نورية تطرأ فتنطوي بسرعة كالبروق الخاطفات. قال الله تعالى: «هُوَ ٱلَّذِي يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا»[٥٣٨].

السكينة[٥٣٩] خُلْسة لذيذة تثبت زمانا أو خلسات متتالية[٥٤٠] لا تنقطع حيناً من الزمان، وهي حالة شريفة. ومن اللوائح والسكينة تنبت[٥٤١] جميع الأحوال الشريفة. والسكينة هي السُبُحات[٥٤٢]. قال الله تعالى: «هُوَ ٱلَّذِي أَنْزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَانًا»[٥٤٣]. فإذا حصلت ملكة السكينة سهل الأمر.

الجمع[٥٤٤] هو إقبال النفس على الجَنْبَةِ الغالبة دون الالتفات الى الكثرة الجرمية.

---

٥٣٦. اللوائح تشبه الطوالع واللوامع من وجه وتختلف عنها من وجه آخر. فأما الشبه فراجع الى أنها جميعها واردات تعرض لأصحاب البدايات الصاعدين بالقلب الى رؤية أنوار المعارف الإلهية والتكمل بها. ولكنها تختلف عنها في أن اللوائح خلبات ما أن تلوح لعين المريد حتى تختفي. أما الطوالع واللوامع فتثبت في قلوب الطالبين زهاء وقتين أو أكثر يتمتعون خلالها بأنوار التوحيد والتجلي.

٥٣٧. ج: هي.

٥٣٨. سورة الرعد: ١٢.

٥٣٩. يبدو من تحديد السكينة أعلاه، ومما يذكره القشيري في «رسالته» ص ٦٨، أنها أظهر من اللوائح وأنها كالطوالع واللوامع حال يثبت زمناً. وهي تورث القلب الطمأنينة والوداعة والوقار عند تنزل الغيب.

٥٤٠. ت: متالية.

٥٤١. ج: تُشتق؛ م: تُشتق (في الهامش).

٥٤٢. ج: + الثقال. السُبُحات جمع سُبْحة، وتعني لغةً نور وجه الله وجلاله وعظمته. والسُبُحات أنوار الله تحجب العباد عنه، فإذا انكشف شيء منها أهلك ذلك النور كل من وقع عليه (أنظر: كلمة «سُبْحة» في لسان العرب لابن منظور). ويذهب شمس الدين الشهرزوري في شرحه لكتاب «حكمة الإشراق» الى أن كلمة سُبُحات لا يقصد بها، في مفهوم الإشراقيين، ما ذهب اليه أهل اللغة من أنها «أنوار وجه الله وجلاله وعظمته»، بل هي «نفس الذات الواجبة الوجود» التي «لو فرض كشف حجبها كلها لذات السالك الطالب له تعالى لأحرق نورها ما أدرك بصره» (أنظر: حكمة الإشراق، ص ١٦٤ سطر ٢٢ وما بعده).

٥٤٣. ليزدادوا إيماناً: ساقطة من ج؛ سورة الفتح: ٤.

٥٤٤. المقصود بالجمع هنا الجمع الصرف. وهو إزالة التفرقة بين العبد وربه بفعل انجذاب روح العابد الى مشاهدة جمال الذات الإلهية. في هذه المشاهدة يستتر نور العقل المتجه بطبيعته الى التفريق بين الأشياء. وعندما يحجب نور الذات القديمة نور العقل ينتفي الشعث ويزهق الباطل ويرتفع التمييز بين القدم والحدث. ويعتبر بعض البحاث كالتهانوي (ت بعد ١١٥٨ هـ) أن «الجمع الصرف يورث

التفرقة [٥٤٥] هي كون النفس متصرِّفة [٥٤٦] في القوى البدنية المختلفة. وقال قائلهم [٥٤٧]:

وَتَحَقَّقْتُكَ [٥٤٨] فِي سِرِّي فَنَاجَاكَ لِسَانِي
فَاجْتَمَعْنَا لِمَعَانٍ [٥٤٩] وَافْتَرَقْنَا لِمَعَانِي [٥٥٠]
إِنْ يَكُنْ غَيَّبَكَ التَّعْظِيمُ عَنْ لَحْظِ عِيَانِي
وَلَقَدْ [٥٥١] صَيَّرَكَ الوَجْدُ مِنَ الأَحْشَاءِ دَانِي [٥٥٢]

الغَيْبة [٥٥٣] هي خُلْسة للنفس الى عالمها بحيث تغيب عن الحواس. والغيبة

الزندقة والإلحاد» لكونه يجمع، من جهة، في ذات واحدة، هويّة العبد وهويّة خالقه، وهذا مناقض للدين مناف للشرع؛ ولأنه «يحكم، من جهة ثانية، برفع الأحكام الظاهرية» أي بالتنكر لمبدأ السببية الخاضع لمشيئة الخالق وإرادته (أنظر: كلمة «الجمع» في كشاف إصطلاحات الفنون).

٥٤٥. المقصود بالتفرقة هنا التفرقة المحضة. وهي إزالة الجمع بين العبد وربه بفعل ارتداد روح العابد الى العالم العنصري بعد احتجاب أنوار الذات الإلهية عنها. وعندما تبتعد الروح عن مشاهدة الذات القديمة، يبرز نور العقل من جديد، وينتشر الشعث ويظهر الباطل ويعود التمييز بين الحدث والقدم. ويذهب التهانوي الى «أن التفرقة المحضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق» لكونها تعيد الى الأشياء أفعالها الذاتية وكأنها أفعال لا تخضع بحال لمشيئة الخالق وإرادته (أنظر: كلمة «الجمع» في كشاف إصطلاحات الفنون).

٥٤٦. ت: متفرقة. عندما تتصرف النفس في القوى البدنية المختلفة يتوزع الخاطر بالاشتغال عن عالم الغيب، و«يقيم العبد – كما يذكر الجرجاني في تعريفاته ص ٨٠ – وظائف العبودية وما يليق بأحوال البشرية». لذلك كان الفرق «ما نسب الى السالك» والجمع «ما سلب عنه».

٥٤٧. هو أبو القاسم الجنيد.

٥٤٨. الأبيات في معنى الجمع والتفرقة مذكورة في اللمع للسرّاج ص ٨٤ و٢٨٣، وفي الرسالة القشيرية ص ٦١. ويورد ماسينيون الأبيات بشيء من التغيير في القسم الثاني من تحقيقه لديوان الحلاج، طبعة باريس: ١٩٥٥، ص ١١٦.

٥٤٩. ج: لمعاني.

٥٥٠. ج: لمعان.

٥٥١. ج: فلقد.

٥٥٢. يقصد «بالدنو» الذي تم «بالوجد» مقام «الجمع»، وذلك لقوله: «إن القرب بالوجد جمع والغيبة في البشرية تفرقة» (أنظر: اللمع، ص ٢٨٤).

٥٥٣. الغيبة حالة تطرأ على العبد يغيب فيها عن أحوال الخلق وأحوال نفسه، لاشتغال حسه بوارد قدسي يستولي عليه. هكذا تغيّب أحدهم عند رؤيته حديدة محماة لورود وارد عليه أذكره عذاب أهل النار. ويحتج بحاث التصوف بكثير من القصص التي تظهر عدم شعور الغائب بحالات الألم الشديد عند استغراقه في الغشية. من هذه القصص ما يذكره القشيري في «رسالته» ص ٦٣ من أن أبا حفص النيسابوري الحداد وقع في الغيبة عند نزول وارد عليه إثر قراءة آية من القرآن، فأدخل يده في النار وأخرج منها حديدة محماة دون أن يظهر عليه أي أثر للقرح أو الألم.

عن الحواس حضور في الغيب، وحضور الحواس غيبة عن القدس. وقال قائلهم[٥٥٤] :

إذا نَـــأى عَـــذَّبَنِـــي وَإنْ دَنَـــا قَرَّبَنِيـــي
إذَا تَغَيَّبْــتُ بَـــدا وَإنْ بَـــدا غَيَّبَنِـــي[٥٥٥]

السُكر[٥٥٦] سانح قدسي للنفس يؤدي الى إبطال النظام عن الحركات.

الصحو[٥٥٧] هو الرجوع عن هذه الحالة.

٥٥٤. هو أبو الحسين أحمد بن محمد النوري خرساني الأصل بغدادي المولد والمنشأ. صحب سَرِيًا السقطي ومحمد بن علي القصاب، وكان من أقران الجنيد الذي اعتبره واحدًا من كبار مشايخ الطريقة. وقد قال فيه بعد وفاته: «منذ مات النوري لم يخبر عن حقيقة الصدق أحد». وعُرف هذا المتصوف بشدة التقوى، وحب التصدق، ولطف المعشر، وبراعة القول. وكان يعتبر التصوف «أخلاقًا لا رسومًا ولا علومًا». وقيل في خبر موته إنه كان يحضر مجلسًا فيه إنشاد، فعندما سمع البيت:

مـا زِلْتُ أَنْـزِلُ مِـنْ وَدادِكَ مَنْـزِلاً تَتَحَيَّرُ الأَلْبَـابُ عِنْـدَ نُزُولِـهِ

قام يتواجد وهام على وجهه فوقع على زرع من قصب قد كُسح وبقيت أصوله قاطعة مؤذية. فراح يمشي عليها ويردد هذا البيت والدم يسيل من رجليه. وظل على هذه الحال لا يحس بألم جراحه حتى جاء اليوم الثاني فإذا بالورم يغشى قدميه وساقيه، ولم تمضِ عليه، بعد ذلك، أيام قلائل حتى توفي. وكانت وفاته سنة ٢٩٥هـ (أنظر: اللمع، ص ٣٦٣).

٥٥٥. البيت مذكور في «اللمع» ص ٤١٦ و٤٤٦، ويستشهد به السهروردي في كتاب «المشارع والمطارحات» ص ٤٤٤.

٥٥٦. يغلب السكر على أصحاب المواجيد عندما يطالعهم جمال الواحد. وتسيطر الغيبة عليهم عندما يطالعهم داعي الخوف والرجاء. والسكر والغيبة يكونان إما تامين، عندما يفقد المتصوف فيهما إحساسه بنفسه وغيره، أو ناقصين، عندما لا يكون المتصوف فيهما مستوفًى بالكلية. فإذا كانا تامين لا يشعر صاحبهما بما يؤلم وما يلذ. وإذا كانا ناقصين يشعر صاحبهما بلذة كبيرة. والمقصود بقول السهروردي: «... إبطال النظام عن الحركات» أن غلبة وجود الحق مع العبد يجعله تام السكر متحركًا بغير نظام وعلى غير هدى.

٥٥٧. هو رجوع العارف الى الإحساس بعد سكره بوارد قوي. وفي الصحو يتم التمييز بين ما يؤلم وما يلذ. وعندما يختار العارف ما يؤلم في موافقة الحق يتحول ألمه الى لذة (أنظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١١٧).

الهيبة[٥٥٨] حالة تَرِدُ على النفس الناطقة عند ملاحظة مراتب المبادىء[٥٥٩] فلا تتساهل[٥٦٠] نفسها للقرب ولا للانتساب الى واجب الوجود وإن كان بنسبة[٥٦١] بعيدة.

الأُنس حالة للنفس تتضمن ابتهاجًا لها فتصير مطمئنة بالنسبة الى المبادىء[٥٦٢] مما[٥٦٣] يَرِدُ عليها من النور المُلِذّ.

التوحيد ليس هو[٥٦٤] عبارة عمّا هو مشهور من معرفة الله تعالى بالوحدانية والقيّومية[٥٦٥]، بل ههنا عبارة عن إفراد الكلمة عن علائق الأجرام بحسب الإمكان على وجه ينطوي ملاحظة المبادىء والترتيب في العظمة القيّومية[٥٦٦].

٥٥٨. يرى بعض المتصوفة أن «الجلال» الذي هو وصف لله، إذا شاهده العارف هاب وانقبض. «فالجلال»، بهذا المعنى، قهر وقبض. وأن «الجمال» الذي هو وصف لله أيضًا، إذا شاهده العارف أنس وانبسط. «فالجمال»، بهذا المعنى، رحمة وبسط. ويشير ابن عربي في «كتاب الجلال والجمال» الى الخطأ الكبير الذي يقع فيه بعض مشايخ الصوفية عندما يعلّمون «بأن الجلال يقبض وأن الجمال يبسط». ويدعم موقفه هذا بقوله: إن «الجلال لله معنى يرجع منه اليه»، فهو «الجلال» المطلق الذي يرى فيه الحق نفسه ويدرك ما هو عليه من صفات القهر ونعوته. وهذا «الجلال» المطلق لا يبلغه الإنسان مهما علت رتبته في علوم القلب. أما «الجمال لله فمعنى يرجع منه إلينا»، لذلك فهو يحدث فينا الهيبة والأنس. وتفسير ذلك أن «للجمال» الإلهي علوًّا ودنوًّا. فالعلو يسمّى «جلال الجمال»، فإذا تجلّى للعارفين أنسوا به. والأنس هنا يسمح لهم بأن يعقلوا ما يرون دون ذهول. والدنو يسمّى «الجمال»، فإذا تجلّى للعارفين، بعد مباسطة الحق لهم، قابلوا بسطه هذا بالهيبة. «فالأنس» «والهيبة» إذن حالان تردان على النفس إثر مشاهدتها «الجمال» الإلهي الذي يولّد «الجلال» المرئي لا «الجلال» المطلق «والجمال» المرئي معًا (أنظر: ابن عربي: الرسائل: «كتاب الجلال والجمال» ج ١، ط ١، حيدر آباد الدكن: ١٣٦١هـ، ص ٣، ٤).

٥٥٩. المقصود «بمراتب المبادىء» جلال الجمال من الحضرة الإلهية.

٥٦٠. ج: تساهل.

٥٦١. ج: نسبته.

٥٦٢. المقصود «بالمبادىء» جمال الذات الإلهية.

٥٦٣. م: كما.

٥٦٤. هو: ساقطة من ج.

٥٦٥. المقصود «بعمّا هو مشهور... والقيومية» الموقف الكلامي والفلسفي من مسألة التوحيد، وهو موقف يتوسل النظر العقلي والحجاج المنطقي طريقًا الى توضيح معنى الشهادة، وشرح آيات التنزيه، وتأويل صفات الله الذاتية وتعطيل صفاته الفعلية، والارتفاع بما يدل ظاهرًا من آيات القرآن على كون الله في جهة من الجهات وفي مكان من الأمكنة عن معنى الحدوث.

٥٦٦. يرى السهروردي أن التوحيد الصوفي هو في «إفراد الكلمة عن علائق الأجرام بحسب الإمكان». ومعنى ذلك أن التوحيد، بالنسبة الى الصوفيين، هو إفراد الله عن الكثرة المقدارية في عالم الكون والفساد. ويتم هذا الإفراد من طرق ثلاث: أولاً، إفراد فعل الله عن فعل غيره من مخلوقاته،

فليس وراءه مقام وإن كان فيه مراتب[٥٦٧] .

المكاشفة[٥٦٨] هي حصول علم للنفس إمّا بفكر أو حدس أو بسانح[٥٦٩] غيبي متعلق بأمر جزئي واقع في الماضي أو المستقبل .

المشاهدة[٥٧٠] هي شروق الأنوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم .

وذلك بإثبات الفعل المطلق له لا لغيره على سبيل الحقيقة لا المجاز . ثانيًا ، إفراد صفات الله عن صفات غيره من مخلوقاته ، وذلك بإثبات الصفات الحقيقية له لا لغيره عند تجليه لمخلوقاته بصفاته . ثالثًا ، إفراد ذات الله القديمة عن ذوات غيره من مخلوقاته ، وذلك بإثبات الذات الحقيقية له لا لغيره عند تجلّيه لمخلوقاته بذاته . هكذا تتلاشى جميع الأفعال والصفات والذوات في أفعال الله وصفاته وذاته . ويرى المتصوف نفسه ، مع جميع المخلوقات ، مستغرقًا في الذات الواحدة ، مستهلكًا في عين التوحيد . أمّا عبارة : «بحسب الإمكان» فتعني هنا «على قدر ما أبدى الحق للمتصوفين وما رسم لهم» .

٥٦٧ . إن معنى القول : «فليس وراءه مقام وإن كان فيه مراتب» أن ليس ثمة في الوجود إلا الواحد ، وأن جميع ما في الكون من مخلوقات هي مراتب قائمة بالواحد واجبة به . فالإثنان والثلاثة والأربعة والعشرة والمائة والألف وجميع الأعداد اللامتناهية مراتب معقولة يشكل الواحد جوهرها . فهي من هذه الحيثية واحد مكرر . فإذا ظهر الواحد في مرتبتين ، كما في العلامة (II) ، يسمى اثنين ، وإذا ظهر في ثلاث ، كما في العلامة (III) ، يسمى ثلاثة ، وإذا ظهر في أربع ، كما في العلامة (IIII) ، سمي أربعة ، وهكذا بالنسبة الى جميع الأعداد في مجموع الكائنات الحية والهامدة . وكما أن المراتب جميعًا توجد بالواحد فهي تنعدم به كذلك . فإذا كانت الخمسة موجودة ثم أعدم منها الواحد ، أعدمت هي بالضرورة ، ولا قيام لها إلا بظهور الواحد من جديد ، وهكذا الأمر في كل شيء .

٥٦٨ . المكاشفة هي مطالعة القلب لتجليات الأسماء الإلهية والقوى النفسانية المؤيدة بمعاني هذه الأسماء ، إما بواسطة الفكر أو الحدس أو سانح غيبي . إلا أن تحقيق الإبانة بالسانح الغيبي لا يتم لمن أراد بلوغ أنوار التجلي من طريق البحث وحده . إنه وقف على الإشراقيين الذين «لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية» (أنظر : مقدمة حكمة الإشراق ، ص ١٣) . ويذهب فلاسفة الإشراق الى اعتبار معنى «الكشف» مرادفًا لمعنى «الإشراق» . يقول قطب الدين الشيرازي : «حكمة الإشراق هي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف ... والإشراق هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها» (أنظر : *Opera...*, I, p. XXVII) . «فالإشراق» إذن ، لا يختلف عن «الكشف» الذي هو حصول الأنوار الإلهية في الذات العارفة المهيأة لاقتبال نعوت الغيب بلا حجب ولا ريب .

٥٦٩ . ج : لسانح .

٥٧٠ . يلتقي السهروردي في تحديده للمشاهدة عمرًا بن عثمان المكي الذي يعرّف المشاهدة بأنها «توالي أنوار التجلي على قلب المؤمن من غير أن يتخللها ستر وانقطاع» (أنظر : الرسالة القشيرية ، ص ٦٧) . ومشاهدة الحق تفترض الرؤية أصلاً ، إلا أنها ليست رؤية بالعين بل ببصر القلب من غير شبهة ولا وهم . ويبدو أن ابن عربي ومن بعده سيّد شريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) قد فهما المشاهدة إما «رؤية للأشياء بدلائل التوحيد» أي رؤية الواحد من خلال الموجود المتكثر . فأشياء الوجود متكثرة في الظاهر واحدة في الباطن . ولو لم تكن في الحقيقة واحدة لما ثبتت الواحدية لله . فالله ما أثبت لموجوداته إلا صفة ما هو عليه من واحدية . وقد قيل :

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدُ

وقد خصّه بعض الناس والصادقين[٥٧١] بما يُرسم[٥٧٢] من الصور الغيبية في الحس المشترك[٥٧٣]، فيرى ظاهرًا محسوسًا، وإن كان في زماننا جماعة من الجهال يظنون دُعابةَ المتخيلة إذا استهزأت بهم مشاهدةً.

الوقت[٥٧٤] عندهم ليس عبارة عن مجرد نور أو لذة[٥٧٥]، بل عبارة عن هيئة فلكية أوجب[٥٧٦] حصولَ هيئة للنفس الناطقة طرأت بِطَرْآنها[٥٧٧] وزالت

أو «رؤية الحق في الأشياء» على اعتبار أن جميع ما في الكون مظاهر لتجليات الخالق (أنظر: ابن عربي: الرسائل: «كتاب إصطلاح الصوفية»، ج ٢، ط ١، حيدر آباد الدكن: ١٣٦٧هـ، ص ٩؛ والجرجاني: كتاب التعريفات، ص ٢٢٩). وفي هذين المفهومين للمشاهدة بُعد ظاهر عن تصور السهروردي لمعنى هذه اللفظة.

أما الأنوار المشرقة على النفس فيسميها السهروردي في كتاب «حكمة الإشراق» «ذوات الأصنام»، أي أرباب الأنواع التي تشبه المثل الأفلاطونية، و«الذوات الملكوتية» و«الأضواء المينُوية»، أي الروحانية التي تفيض على الأنفس الفاضلة، فتمنحها التأييد والرأي. وبها يرأس الخلق بعضهم بعضًا وبمساعدتها يتمكن كل إنسان من القيام بعمل خاص أو صناعة محددة (أنظر: حكمة الإشراق، ص ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧).

٥٧١. والصادقين: ساقطة من ج. يقصد السهروردي «ببعض الناس والصادقين» الأنبياء والحكماء أمثال زرادُشت وكيخسرو وهرمس وأغاثاذمون وأنباذقلس وسقراط وأفلاطون. وكلهم شاهدوا «الأنوار القاهرة» في أرصادهم الروحية (أنظر: حكمة الإشراق، ص ١٥٦، ١٥٧).

٥٧٢. ج: مما يرتسم.

٥٧٣. المشترك: ساقطة من ت؛ م.

٥٧٤. ليس الوقت في مفهوم السهروردي حادثًا متحققًا في المستقبل لحادث متوهَّم في الحاضر، كما عند بعض الصوفيين. فإن هؤلاء يعتبرون القول مثلاً: «سأزورك في نهاية الأسبوع» حادثًا متوهَّمًا، لأنه استباق لما لم يحصل بعد، ويعتبرون حلول نهاية الأسبوع والقيام بالزيارة تحقيقًا للحادث المتوهَّم، ويسمون نهاية الأسبوع الذي تمت فيه الزيارة المتوهَّمة وقتًا. فالوقت، في عقيدة هذه الفئة من أهل التحقيق، مرتبط بالمستقبل إرتباط تمني حصول الحادث بالحاضر. أما الوقت فهو، في مصطلح السهروردي، حال في الحاضر لا في الماضي ولا في المستقبل. وبكلام آخر، الوقت، عنده، هو الحال الذي يوجَد فيه العبد، لا الحال الذي وُجد فيه أو الذي سيوجد فيه. لذلك يصبح القول: «الصوفي ابن الوقت» مرادفًا للقول: «الصوفي ابن الحاضر». والحال الذي يصادف المتصوف في الوقت ليس حالاً من صنع إرادته وقدرته، إنه وارد ينزل عليه من «الحق» أو من «هيئة فلكية»، كما يسميها شيخ الإشراق، ويربطه بحكم مبرم. فإذا استسلم العبد لهذا الحكم نجا وسلم، وإذا عارضه انتكس وتردى. وهذا ما قصد اليه السهروردي بقوله: «الوقت سيف قاطع». فالوقت كالسيف ليّن الملمس، قاطع الشفار. فمن لاينه خلص ومن خاشنه اصطلم. فحكمه، في جميع الحالات، نافذ لا مناص منه.

٥٧٥. ج: لذة أو نور.

٥٧٦. ج: أوجبت.

٥٧٧. م؛ ت؛ ج: بطرئانها.

بزوالها ، فقالوا : «الْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ »[٥٧٨] و«الصُّوْفِيُّ ابْنُ الْوَقْتِ »[٥٧٩] . فَرُبَّ هيئة أوجبت حالاً من غير تعب كثير وما عادت تتجشم إلا[٥٨٠] كسْبَ كبيرٍ[٥٨١] وهو على[٥٨٢] ما قال رسول الله[٥٨٣] : «إنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ مِنْ رَحْمَتِهِ[٥٨٤] أَلا فَتَعَرَّضُوا لَهَا »[٥٨٥] . والأوقات موجبة النفحات[٥٨٦] .

الفناء[٥٨٧] هو سقوط ملاحظة النفس للذّاتها من شدة استغراقها في ملاحظة

---

٥٧٨ . القول مذكور في «الرسالة القشيرية ، ص ٥٣ » وفي «كشاف اصطلاحات الفنون » تحت كلمة «الوقت » .

٥٧٩ . القول مذكور في «الرسالة القشيرية ، ص ٥٣ » .

٥٨٠ . إلا : ساقطة من ج .

٥٨١ . كبير : ساقطة من ج .

٥٨٢ . على : ساقطة من ج .

٥٨٣ . ج : رسول صلعم .

٥٨٤ . ج : رحمة .

٥٨٥ . يورد الغزالي الحديث في «إحياء علوم الدين » ، ج ١ ، ص ١٨٦ ، وفي ج ٣ ، ص ٩ . ويرى أن العبد متعرض ، في جميع نهاره ، لنفحات ربه ، وأن عليه ليحظى بشيء منها أن يطهر قلبه ، ويزكيه من الخبث والكدورة ، وينزع عن نفسه وساوس الدنيا ، ويلازم الذكر . وقد ضمّن السهروردي الحديث النبوي العبارة الزائدة «من رحمته » ، وهي واردة في حديث آخر مماثل للرسول ، وهو : «تعرّضوا لنفحات رحمة الله » (الحديث مذكور في «لسان العرب » لابن منظور تحت مادة «نفح ») ، وقصده من ذلك جمع الحديثين في حديث واحد للتطابق المعنوي بينهما . ويشير زين الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ) في «المغني عن حمل الأسفار . . . » الى أن الحديث الوارد في النص أعلاه ، أخرجه الحكيم الترمذي والطبراني من حديث محمد بن مسلمة وابن عبد البرّ من حديث أنس ، ورواه ابن أبي الدنيا من حديث أبي هريرة (أنظر : ذيل «الإحياء » ص ١٨٦) .

٥٨٦ . ج : للنفحات .

٥٨٧ . الفناء موهبة تنزل على العبد من ربه فتصرفه عن شعوره بذاته وبصفاته البشرية ، وتبعده عن ملاحظة حاجات نفسه والسعي الى منافعها ، وتفرزه عن الخلق فلا يشاهد الآثار من الأغيار ، وتحصنه عن تعظيم ما سوى الله . بهذا المعنى يصبح الفناء عن النفس بقاء في الحق ، وجمعًا وتوحيدًا للعبد في ذات الخالق ، كما يعلّم البسطامي والجنيد وابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) القائل : «وإثبات معنى الجمع نفي المعيّة » .

إلا أن بعض المتصوفة والأصوليين كالسراج والهجويري (ت ٤٦٦هـ أو ٤٧٥هـ) وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) يعترضون على من يربط الفناء بالمحو والطمس ، معتبرين القول بفناء ذات العبد في ذات المعبود كفرًا وإلحادًا . فأوصاف الحق ، بالنسبة اليهم ، ليست هي الحق ، وفناء إرادة العبد في إرادة الله لا يعني مطلقًا فناء وجود العبد في وجود الله . فالله لا يحل في قلوب أوليائه ، وإنما الذي يحل في قلوب هؤلاء هو الإيمان به والتوحيد له والتعظيم لذكره . وعليه ، فالفناء ، في عرفهم ، إتحاد معنوي لا مادي ، وتشابه دون استغراق للمحب في ذات من يحب . وترى هذه الفئة كذلك أن الفناء عن النفس لا يعني انعدامها . إنها تظل موجودة ، ولكن صاحبها يصبح في غفلة عنها ، فلا علم له بها ولا إحساس . وانطلاقًا من هذا الموقف يمكننا أن نفسر المقصود « بسقوط الشعور عما سوى المحبوب » كما هو مذكور في تحديد

ذات ما تلتذّ به وإذا سقط شعورها بما سوى محبوبها. وعن الفناء أيضًا فهو المحو والطمس.

والعارف[٥٨٨] ما دام لا يزول عنه النظر الى العرفان فهو بعدُ متوسط حتى يفنى العرفان في ذات[٥٨٩] المعروف. وهذه الأشياء كلها على[٥٩٠] اللذة النورية تبتنى.

والسكينة إذا تمّت على حسب[٥٩١] الاستعدادات أوجب[٥٩٢] هذه الأحكام.

وقال سيّد الطائفة الجنيد رحمة الله عليه:

طَوَارِقُ أَنْــوَارٍ تَــلُوحُ إِذَا بَدَتْ   فَتُظْهِرُ كِتْمَانًــا وتُخْبِرُ عَــنْ جَمْعٍ[٥٩٣]

السهروردي للفناء، بأنه انجذاب قلوب المؤمنين الى الحق وعبادته ومحبته، الى درجة لا يشعرون معها بغير ما يعبدون، ولا يشهدون غير ما يقصدون. أما القول بأن العبارة تعني عدم شعور العبد بنفسه وبالخلق من حوله لفنائه الكلي عن أوصافه ودخوله في أوصاف الحق، فأمر لا يؤيده ظاهر النص وإن كان لا يتناقض مع موقف شيخ الإشراق من فكرة الاتحاد التام بين العبد وربه.

٥٨٨. يتحدث السهروردي عن «العارف» بشيء من التفصيل في نهاية مؤلّف له بغير عنوان يسمّيه ريتر «Abriss der Philosophie» «مختصر في الفلسفة» (v. «Philologika IX», *Der Islam*, (1939), p. 80) فيذكر أن غاية العارف هي بلوغ الحق «بالتبيّن البرهاني أو العقد الإيماني». لذلك فهو «يحرك سره الى القدس ليتصل به وينفصل عما سواه». أما الوسيلة التي تمكنه من بلوغ غايته، فهي، عند شيخ الإشراق، «الرياضة الموجهة الى ثلاثة أغراض: أحدها تنحية ما دون الحق، والزهد مما يعينه عليه. والثاني تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، والعبادة مما تعينه. والثالث بلطيف السر المتنبه، ويعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف». ويرى السهروردي أخيرًا أن صفات العارف وآدابه تنحصر في عدم التفاته الى ما سوى ربه، وامتناعه عن الاعتداد بالنفس والتبجح بزينة اللذات، والبعد عن الغضب عند مشاهدة المنكر، والتحلي بالابتسام والتواضع، والتزين بالشجاعة والكرم. فإذا حصلت للعارف هذه الصفات دانت له «السباع كالخوَل» (أي كالهبات من العبيد أو الإماء) وأذعنت له «الطيور كالخدم» (أنظر: مختصر في الفلسفة، مخطوطة: اسطنبول، سراي أحمد الثالث، ٣٢١٧(٦) (ورقة ١٧٩ ب – ١٩٦ أ)، ورقة ١٩٥ ب).

٥٨٩. ج: جلال.

٥٩٠. ج: في.

٥٩١. ج: بحسب.

٥٩٢. ج: أوجبت.

٥٩٣. البيت مذكور في «الرسالة القشيرية، ص ٥٥».

وقد سُئل عن[٥٩٤] الشبلي[٥٩٥] رحمة الله عليه[٥٩٦]. وقيل: هل تظهر آثار الوجد على الواجد؟ فقال: «أَنْوَارٌ تَلُوحُ عَلَى الأَرْوَاحِ فَتَظْهَرُ آثَارُهَا عَلَى الْهَيَاكِلِ»[٥٩٧].

واعلَمْ أن الاصطلاحات متقاربة، وكلها عبارة عن سوانح النفس – إمّا من البدن أو من العالم الأعلى – الروحانية. وإثبات الروحانيات[٥٩٨] محوُ الجرميات[٥٩٩]، وإثبات الصور الجرمية وشواغلها في النفس محوُ الأنوار، «يَمْحُوا ٱللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَابِ»[٦٠٠] الذي هو واهب العلوم وفيه الصور الحقيقية بأسرها.

وقد تتقدم **المعرفة** على **المحبة**، وقد تتقدم المحبة على المعرفة. والمعرفة إذا كَمُلت أفضت الى المحبة، والمحبة إذا تمّت استدعت المعرفة. ولكنْ كثير من المحبين يتلذذون بالأنوار ولا يعرفون حقائق العارفين. وقد شاهدتُ منهم جماعة،

---

٥٩٤. عن: ساقطة من ج.

٥٩٥. وُلد أبو بكر الشبلي في سامراء العراق سنة ٢٤٧هـ، ونشأ ببغداد في عائلة ميسورة. فنعم أوّل عهده بالثروة والجاه، وأقبل على اللهو والمجون. إلا أنه ما لبث أن جحد سلوكه المريب وتاب عما اقترفه من معاص. وكان للمتصوف خير النسّاج (ت ٣٢٢هـ) الفضل في نقله من حياة الترف الى حياة الزهد. فدخل سلك التصوف وكانت له فيه مجاهدات صعبة. ومن أبرز من صحب من مشايخ الطريقة الجنيد والحلاج اللذين طبعا فكره بطابع حلولي ظهر في إيمانه بوحدة الشهود والوجود. وكان الجنيد شديد الإعجاب به، يخصّه بأفضل الثناء كما في قوله: «لكل قوم تاج، وتاج هؤلاء القوم – أي جماعة الصوفية – الشبلي». ولما قتل الحلاج كان الشبلي حاضرًا يراقب بألم موت جزء عزيز من نفسه. وعند مفارقة الحلاج الحياة انحنى الشبلي بخجل أمام شجاعة رفيقه وأطلق قوله الشهير: «كنت أنا والحلاج شيئًا واحدًا، إلا أنه أعلن وكتمت!». ثم إن الشبلي الى جانب امتلاكه لعلوم القلب كان ملمًا إلمامًا واسعًا برواية الحديث وتفسيره، متمكنًا من القضايا الفقهية. وقد ترك لنا شعرًا مذكورًا في كتب التصوف والسير، جمعه وقدم له الدكتور كامل مصطفى الشيبي في ديوان صادر عن بغداد عام ١٩٦٧. توفي الشبلي سنة ٣٣٤هـ بعد وفاة زميله الحلاج بخمسة وعشرين عامًا.

٥٩٦. ج: رحمه الله.

٥٩٧. القول مذكور في «الرسالة القشيرية» بشيء من الاختلاف نورده على سبيل المقارنة: «وقف رجل على حلقة الشبلي فسأله: هل تظهر آثار صحة الوجود على الواجدين؟ فقال: نعم، نور يزهر مقارنًا لنيران الاشتياق فتلوح على الهياكل آثارها» (أنظر: الرسالة القشيرية، ص ٥٨).

٥٩٨. م؛ ت: + محو آخر.

٥٩٩. م: محو الجرميات (في الهامش)؛ ساقطة من ت.

٦٠٠. سورة الرعد: ٣٩.

وما أحسن ما قال الجنيد: «لا يَضُرُّ زِيَادَةُ الْعِلْمِ مَعَ نُقْصَانِ الْوَجْدِ، وَإِنَّمَا[٦٠١] يَضُرُّ زِيَادَةُ الْوَجْدِ مَعَ نُقْصَانِ الْعِلْمِ»[٦٠٢]. والمحبة من لوازم المعرفة وإن كانت المعرفة قليلة، وكل معرفة توجب محبة وإن كانت المحبة قليلة، فإذا كملت النفس بها[٦٠٣] فذلك[٦٠٤] نور على نور.

والمجذوب[٦٠٥] مَن تكون لنفسه فطنة وحدس قوي يَنال دون تعب عظيم ما لا يَنال غيره. والرجل لا يصير أهلاً إلا بالمعارف والمكاشفات العظيمة.

وأمّا **الاتصال والامتزاج** فليس[٦٠٦] بمتصوَّر على المعاني الظاهرة[٦٠٧] مما[٦٠٨] ليس بجسم ولا الاتحاد، فإن النفوس بعد المفارقة إن اتصل بعضها ببعض أو بواجب الوجود أو امتزجت فهي أجسام، وهذا محال. وشيئان غير قسمين لا يمكن اتحادهما، فإنه إن بقي كلاهما فهما اثنان فلا اتحاد، أو بطَل كلاهما فلا اتحاد، أو بقي أحدهما وانتفى الآخر فلا اتحاد أيضًا، بل هذه ألفاظ[٦٠٩] كلها[٦١٠] راجعة الى اختلاس[٦١١] النفس واستغراقها في اللذة والبهجة على ما سبق.

والنفس ليست واحدة لجميع الأبدان وإلا كان كل[٦١٢] مدرِكٍ كلَّ واحدٍ[٦١٣]

---

٦٠١. يضر زيادة العلم مع نقصان الوجد، وإنما: ساقطة من ج.

٦٠٢. القول مذكور في «اللمع» للسرّاج ص ٣٨١ على الوجه الآتي: «لا يضر نقصان الوجد مع فضل العلم، وفضل العلم أتم من فضل الوجد». ويورد السرّاج للجنيد قبل هذا القول مباشرة كلامًا يناقض قسمه الثاني تمام المناقضة، وهو: «إذا قوي الوجد يكون أتم ممن يستأثر العلم».

٦٠٣. ج: بهما.

٦٠٤. ج: فلذلك.

٦٠٥. ج: والمحبوب.

٦٠٦. ج: ليس.

٦٠٧. ج: الظاهر.

٦٠٨. ج: فما.

٦٠٩. ج: الألفاظ.

٦١٠. كلها: ساقطة من ج.

٦١١. ج: إحباس.

٦١٢. كان كل: ساقطة من ج.

٦١٣. ج: + كان.

مدرِكًا للكل[٦١٤]، وأنّيَّةُ[٦١٥] كل واحد[٦١٦] أنّيَّةُ[٦١٧] الآخر بعينها[٦١٨]، وهو محال.

وهذه الأحوال كلها راجعة الى علوم ولذّات سُمِّيت تلك اللذّات إن كانت سريعة الزوال سوانح، فإذا ثبتت على جهة تسمّى باسم وعلى أخرى بآخر. والكل راجع[٦١٩] الى علم أو[٦٢٠] بهجةِ معرفةٍ، وانتقاشٍ بأمر غيبي يتأدى الى الحس المشترك، وما يُتوهم من الاتحاد فإنما هو لشدة قرب، واعترف[٦٢١] به الحلاج، رحمه الله حيث قال:

أَدْنَيْتَنِـي مِنْـكَ حَتَّـى ... تَـوَهَّمْـتُ أَنَّـكَ أَنِّـي[٦٢٢]

بل اعترف الحكماء والعلماء[٦٢٣] والأولياء باتصال بالعالم الأعلى، وهو عبارة عن رفع الحجب فيكون اتحادًا عقليًا[٦٢٤]. وههنا أمور كِتمانها أولى من نشرها، فإذا ضبطتَ نفسك عن الاشتغال بالزائد على فهم بدنك الضروري واستكملتَ بالعلم أتيتَ على كثير من الفضائل.

وعليك بالتسابيح والأوراد، واقْطعِ الخواطرِ الرديئة، وابْعِدِ[٦٢٥] الخواطر الجَيْدَة[٦٢٦]. والخاطرُ الرديء إذا قطعته أولاً نجوتَ منه وإلا يتأدى بك الى ما

---

٦١٤. ج: للآخر.

٦١٥. ج: وأنانية.

٦١٦. ج: + بعينها.

٦١٧. ج: أنانية.

٦١٨. بعينها: ساقطة من ج.

٦١٩. ج: راجعة.

٦٢٠. ج: و.

٦٢١. ج: وقد اعترف.

٦٢٢. البيت مذكور في الديوان، وهو الثاني من مقطوعة تضم سبعة أبيات. ولما كانت المقطوعة منظومة على الوزن المجتث سقطت القراءة «توهَّمتُ أنْ» في مطلع الشطر الثاني، لمخالفتها التفعيلة الأصلية للمجتث وزحافاتها كذلك، وصحّت القراءة المستعملة محلها في الديوان وهي «ظننتُ أنْ»، لجريها على التفعيلة «مفاعلن» وهي من زحافات المجتث الشائعة (أنظر: ديوان الحلاج، ص ٣٠).

٦٢٣. والعلماء: ساقطة من ج.

٦٢٤. يُسمّى هذا الاتحاد عند الفلاسفة كالفارابي وابن سينا بالتصوف النظري الذي يتم عندما يصبح العقل الانساني عقلاً مستفادًا، أي من جملة العقول المفارقة للمادة.

٦٢٥. ج: وانقد.

٦٢٦. ج: الجيدة.

لا يلائم. وأكثِرِ الدُّعاء في أمر آخرتك، واسألِ الله تعالى ما يبقى معك أبدًا لا [٦٢٧] يزول. ولا تتكلم قبل الفكر ولا تتعجب بشيء من حالك، فإن الواهب غير متناهي القوة. وعليكَ بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنه ما أُنزل إلا في شأنك فقط. واجمع هذه الخصال في نفسك فتكون من المفلحين. واعلَمْ أن الصوفي هو الذي اجتمع فيه جميع هذه الملكات الشريفة، والتصوف اصطلاح على هذه. وآخرُ ما أُوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ، فإن «ٱلْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ» [٦٢٨]. «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ» [٦٢٩].

٦٢٧. ج: + ما.

٦٢٨. سورة هود: ٤٩؛ سورة القصص: ٨٣.

٦٢٩. سورة البقرة: ٣٢. م: + تمّت الرسالة في شرح مقامات الصوفية يوم الثلثاء من أواسط رجب لسنة أربع وثلثين وسبعمائة بالمدرسة النظامية، وكتبها بدر النَّسَوي حامدًا لله ومصليًا على نبيه؛ ت: + تمّت الرسالة في شرح مقامات الصوفية؛ ج: تمّت كلمة التصوف للشيخ المقتول بعون الله وحسن توفيقه إنشاء الله.

الفهارس والأثبات

١ . ثبت الآيات القرآنية الواردة في النص وفي التعليقات .
٢ . ثبت الأحاديث النبوية الواردة في النص وفي التعليقات .
٣ . ثبت أقوال الصوفيين النثرية والشعرية الواردة في النص وفي التعليقات .
٤ . فهرس الأعلام والأماكن المذكورة في المقدّمة في النص وفي التعليقات .
٥ . فهرس الكتب والمذاهب المذكورة في المقدّمة في النص وفي التعليقات .
٦ . المراجع المعتمدة في المقدّمة وفي التعليقات .

١ – ثبت الآيات القرآنية الواردة في النص وفي التعليقات

أ – في النص

إسم السورة ورقمها		رقم الآية	رقم الصفحة
البقرة	٢	٣٢	٨٥
البقرة	٢	٣٤	٥٥
البقرة	٢	٨١	٥٣
البقرة	٢	٢٢٢	٦٩
النساء	٤	١٧١	٤٢
المائدة	٥	١٨	٣٥
الأعراف	٧	٢٠١	٦٨
التوبة	٩	٤٩	٥٣
يونس	١٠	٦١	٤٣
هود	١١	٤٩	٨٥
الرعد	١٣	١٢	٧٤
الرعد	١٣	٣٩	٨٢
الحِجر	١٥	٢٦، ٢٨، ٣٣	٣١
الحجر	١٥	٢٩	٤٢
الحجر	١٥	٣٦، ٣٧	٥٥
الإسراء	١٧	٧٢	٥٢
الكهف	١٨	١٠٩	٥٦
مريم	١٩	١٩	٤٩
طه	٢٠	٥٠	٢٣

إسم السورة ورقمها		رقم الآية	رقم الصفحة
طه	٢٠	١١٤	٦٣
المؤمنون	٢٣	١١٥	٥٠
الفرقان	٢٥	٤٤	٥٣
القصص	٢٨	٨٣	٨٥
العنكبوت	٢٩	٥٤	٥٣
لقمان	٣١	٣١	٧٠
الأحزاب	٣٣	٤٤	٣٥
سبإ	٣٤	٣	٤٣
صٓ	٣٨	٧٩، ٨٠	٥٥
الشورى	٤٢	٥١	٥٥
الزخرف	٤٣	٧١	٥٨
الفتح	٤٨	٤	٧٤
قٓ	٥٠	٦	٣١
النجم	٥٣	٥، ٦	٥٤
النجم	٥٣	٨	٣٥
القمر	٥٤	٥٠	٤٦
القمر	٥٤	٥٥	٣٥
الرحمن	٥٥	١٤	٣١
المعارج	٧٠	٤	٣٥
القيامة	٧٥	١٢	٣٥
القيامة	٧٥	٣٠	٣٥
الإنسان	٧٦	٢٠	٥٨
المطفّفين	٨٣	١٥	٥٢
الفجر	٨٩	٢٧، ٢٨	٣٥

ب – في التعليقات

البقرة	٢	١٩٦	٣٩
البقرة	٢	٢٦٨	٦٧
آل عمران	٣	٢٨	٣٥

إسم السورة ورقمها	رقم الآية	رقم الصفحة
النساء ٤	٧٧	٦٩
الأعراف ٧	١١	٣٣
الأعراف ٧	١١	٣٣
الكهف ١٨	١٠٩	٣٣
النور ٢٤	٣٩	٣٩
فاطر ٣٥	١٠	٣٣
الإنشقاق ٨٤	٦	٥٩

٢ – ثبت الأحاديث النبوية الواردة في النص وفي التعليقات[1]

أ – في النص

« أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني » ص ٣٥ .

« إنكم لا تموتون بل تنقلون من دار الى دار » ص ٥٠ .

« إن لربكم في أيام دهركم نفحات من رحمته ألا فتعرّضوا لها » ص ٨٠ .

« أعمالكم تردّ عليكم » ص ٥٢ .

« يا كان يا كيان » ص ٤٥ .

« ما منكم من أحد إلا وله شيطان » ص ٥٥ .

« الرفيق الأعلى » ص ٣٥–٣٦ .

ب – في التعليقات

« الى الله والى سدرة المنتهى ، ثم الى جنّة المأوى والفردوس الأعلى والكأس الأوفى والرفيق الأعلى والحظ والعيش المهنا » ص ٣٦ .

« اللهم إني أدعوك باسمك المكنون المخزون . . . يا دهر يا ديهور يا ديهار . . . يا كان يا كينان ، يا روح ، يا كائن قبل كل كون ، يا كائن بعد كل كون ، يا مكنون لكل كون» (دعاء) ص ٤٥ .

« اللهم أغفر لي وارحمني وألحقني بالرفيق » ص ٣٦ .

١ . الأحاديث النبوية مرتّبة هنا حسب التسلسل الأبجدي .

« اللهم في الرفيق الأعلى » ص ٣٦ .
« إنما هي أعمالكم تُردّ عليكم » ص ٥٢ .
« ولو تعلمون ما أعلم » ص ٣٥ .
« (العقل القامع هو) الكف عن معاصي الله والحرص على طاعته » ص ٧١ .
« لقد سألتَ الله تعالى البلاء فسلْه العافية » ص ٧٠ .
« ما منكم من أحد إلا وله شيطان » ص ٥٥ .
« القدر سرّ الله فلا تفشوا لله عزّ وجلّ سرّه » ص ٧١ .
« الرفيق الأعلى . . . الرفيق الأعلى . . . » ص ٣٦ .

٣ – ثبت أقوال الصوفيين النثرية والشعرية الواردة في النص وفي التعليقات[١]

أ – في النص

« إذا نأى عذّبني وإن دنا قرّبني
إذا تغيّبت بدا وإن بدا غيّبني » أبو الحسين النوري، ص ٧٦.

« إنه طوى عنه المكان » أبو طالب المكي، ص ٣٧.

« (الصوفي هو) من كان مع الله بلا مكان » ابن الجلّاء، ص ٣٦.

« طلبت ذاتي في الكونين فما وجدت » البسطامي، ص ٣٨–٣٩.

« وتحقّقتك في سرّي فناجاك لساني
فاجتمعنا لمعانٍ وافترقنا لمعاني
ان يكن غيبك التعـ ـظيم عن لحظ عياني
ولقد صيّرك الوجـ ـد من الأحشاء داني » الجنيد، ص ٧٥.

« وغنّى لي من قلبي وغنّيت كما غنّى
وكنّا حيث ما كانوا وكانوا حيث ما كنّا » الجنيد، ص ٣٦.

« طوارق أنوار تلوح إذا بدت فتظهر كتماناً وتخبر عن جمع » الجنيد، ص ٨١.

« لا يضرّ زيادة العلم مع نقصان الوجد، وإنما يضرّ زيادة الوجد مع نقصان العلم » الجنيد، ص ٨٣.

« أدنيتني منك حتى توهّمت أنك أني » الحلاج، ص ٨٤.

« إنه (أي الصوفي) وحدانيّ بالذات لا يَقبل ولا يُقبَل » الحلاج، ص ٤٠.

« إنه غمض العين عن الأين » الحلاج، ص ٣٨.

١. أقوال الصوفيين مرتّبة هنا حسب التسلسل الأبجدي لأسماء أصحابها.

« حسب الواحد إفرادُ الواحد » الحلاج، ص ٣٩.
« تَبَيَّنَ ذاتي حيثُ لا أَيْنِ » الحلاج، ص ٣٨.
« أنوار تلوح على الأرواح فتظهر آثارها على الهياكل » الشبلي، ص ٨٢.

ب – في التعليقات

« . . . بين الخوف والرجاء كالطائر بين جناحيه، وكلسان الميزان بين كفتيه » أبو طالب المكي، ص ٦٩.
«وكانت صفاته. . . قديمة بقدمه، وكائنة موجودة بكونه ووجوده» أبو طالب المكي، ص٤٥.
«يدرك (أي الله) الأشياء كلها على اختلاف أوصافها بصفة من صفاته، ثم يدرك بجميع أوصافه ما أدركه بهذه الصفة» أبو طالب المكي، ص ٤٤.
«لا يضطرّه (أي الله) التكوين الى الكلام، وكلامه اليه كيف شاء كان، خزائنه في كلمته، وقدرته في مشيئته» أبو طالب المكي، ص ٤٤.
«فصفاته (أي الله) قديمة بقدمه، وكائنة موجودة بكائنيّه ووجوده» أبو طالب المكي، ص ٤٥.
«ربما كان دونه التلف » أبو سعيد بن الأعرابي، ص ٧٢.
«إن الشوق يسكن باللقاء والرؤية، والاشتياق لا يزول باللقاء» أبو علي الدقاق، ص ٧٢.
«(العارف هو من) صار من الخلق أجنبياً ومن آفات نفسه بريًاً ومن المساكنات والملاحظات نقيًاً» أبو علي الدقاق، ص ٧١.
«ليس نعرفه (أي الصوفي) في شرط العلم، ولكن نعرف فقيراً مجرداً من الأسباب، كان مع الله تعالى بلا مكان، ولا يمنعه الحق سبحانه من علم كل مكان» ابن الجلّاء، ص ٣٦.
«(التوكل هو) حسن ملاحظة القضاء والقدر» ابن مسروق، ص ٧١.
«(المتوكل من يستسلم) لجريان القضاء والأحكام» ابن مسروق، ص ٧١.
«الجلال لله معنى يرجع منه اليه» ابن عربي، ص ٧٧.
«الجمال لله فمعنى يرجع منه الينا» ابن عربي، ص ٧٧.
«كل محب مشتاق ولو كان موصولاً» ابن عربي، ص ٧٢.
«الشوق الذي يسكن باللقاء لا يُعوّل عليه» ابن عربي، ص ٧٢.

«. . . وإثبات معنى الجمع نفي المعية» ابن الفارض، ص ٨٠.
«طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها» البسطامي، ص ٣٨.
«إن القرب بالوجد جمع والغيبة بالبشرية تفرقة» الجنيد، ص ٧٥.
«إذا قوي الوجد يكون أتم ممن يستأثر العلم» الجنيد، ص ٨٣.
«والعلم في ذلك أنه رجع آخر العبد الى أوله، أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون» الجنيد، ص ٣٦.
«لا ولكن الموحِّد يأخذ أعلى التوحيد من أدنى الخطاب وأيسره» الجنيد، ص ٣٧.
«لا يضرّ نقصان الوجد مع فضل العلم وفضل العلم أتم من فضل الوجد» الجنيد، ص ٥٣.
«لكل قوم تاج وتاج هؤلاء القوم الشبلي» الجنيد، ص ٨٢.
«منذ مات النوري لم يخبر عن حقيقة الصدق أحد» الجنيد، ص ٧٦.
«وغاب عن الثقلين، وغمَضَ العين عن الأين، حتى لم يبق له رين ولا مين» الحلاج، ص٣٨.
«حبُّ الواحد إفراده» الحلاج، ص ٣٩.
«حسب الواجد إفراد الواحد» الحلاج، ص ٣٩.
«حسب الواحد إفراده الواحد» الحلاج، ص ٣٩.
«فأين ذاتُكَ عنّي حيث كنتُ أرى فقد تَبَيَّنَ ذاتي حيثُ لا أينِ» الحلاّج، ص ٣٨.
«رأيتُ ربي بعينِ قلبِ فقلت: مَنْ أنتَ؟ قال: أنتَ!
فليس للأَينَ مِنكَ أَينَ وليس أَينَ بحيثُ أنتَ» الحلاج، ص ٣٨.
«لأن أُعافى فأشكر أحب إلي من أن أُبتلى فأصبر، لأن مقام العوافي أقرب الى السلامة، فلذلك أختار حال الشكر على الصبر، لأن الصبر حال أهل البلاء» مطرِّف بن عبدالله الشخير، ص ٧٠.
«الوقت سيف قاطع» شهاب الدين السهروردي، ص ٧٩.
«(المشاهدة هي) توالي أنوار التجلّي على قلب المؤمن من غير أن يتخلّلها ستر وانقطاع» عمرو بن عثمان المكي، ص ٧٨.
«كنت أنا والحلاج شيئًا واحداً إلا أنه أعلن وكتمت» الشبلي، ص ٨٢.
«. . . نعم، نور يزهر مقارنًا لنيران الاشتياق فتلوح على الهياكل آثارها» الشبلي، ص ٨٢.
«الشكر رؤية المنعم لا رؤية النعمة» الشبلي، ص ٧٠.
«إن الجلال يقبض وان الجمال يبسط» أحدهم، ص ٧٧.
«الصوفي ابن الوقت» أحدهم، ص ٧٩.
«قف على البساط وإياك والانبساط» أحدهم، ص ٧٣.

٤ - فهرس الأعلام
والأماكن المذكورة في المقدمة في النص وفي التعليقات

أ

ابن الأعرابي، أبو سعيد (أحمد بن محمد بن زياد): ٧٢.
ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد بن عبيد: ٨٠.
ابن تيمية، تقي الدين أحمد: ٨٠.
ابن الجلاّء، أبو عبد الله: ٣٦.
ابن رشد، أبو الوليد محمد: ١٦.
ابن سالم، أبو الحسن أحمد: ٣٧.
ابن سالم، أبو عبد الله محمد بن أحمد: ٣٧.
ابن سينا، الحسين بن عبد الله: ٨، ١٦، ٣٤، ٨٤.
ابن عبد البرّ، يوسف بن عبد الله ابن محمد بن عبد البرّ بن عاصم: ٨٠.
ابن عربي، محيي الدين: ٣٣، ٧٢، ٧٧، ٧٨، ٧٩.
ابن عطاء، أبو العباس: ٣٣، ٣٧.
ابن الفارض، (أبو حفص عمر بن أبي الحسن): ٨٠.
ابن مسروق، أبو العباس: ٧١.
ابن مسعود، عبد الله: ٥٥.
ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين: ٦٣، ٧٤، ٨٠.
أبو بكر الصدّيق: ٣٦.
أبو ثور، إبراهيم بن خالد: ٣٦.
أبو ريان، محمد علي: ٣٦.
أبو هريرة (عبد الرحمن بن صخر): ٨٠.
أرخوطس: ٢١.
إسطنبول: ٧, ٨، ١٦, ١٧، ١٨, ٨١.
أرسطو: ١٦، ٢٢، ٢٦، ٢٧.
آشتياني، سيّد جلال الدين: ٣٨، ٣٩.
الإشراقيون: ٢٦، ٥٢، ٥٩، ٧٢، ٧٤، ٧٨.
أغاثاذيمون: ٧٩.
أفلاطون: ١٥، ١٦، ٦٢، ٧٩.
أنبذقليس: ٧٩.
أنس بن مالك: ٨٠.
الأهواني، أحمد فؤاد: ٣٤.

ب

باريس (Paris): ٧، ٨، ٢٦، ٣٤، ٣٨، ٦٠، ٧٥.
البخاري، محمد بن إسماعيل: ٣٦.

بدران، محمد بن فتح الله: ٦٠ .
برلين (Berlin): ٧ .
بروكلمان، كارل (.Brockelmann, C) : ٧ ، ٨ .
البستاني، بطرس: ٦٣ ، ٧٠ .
البسطامي، أبو يزيد طيفور بن عيسى: ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٨٠ .
بسيوني، إبراهيم: ٧٠ .
البصرة: ٣٧ .
البنا، محمد إبراهيم: ٤٤ .
بيروت: ١٢ ، ٨١ ، ٣٣ ، ٦٧ .
البيضاء: ٣٧ .

ت

الترمذي، محمد بن علي بن الحسن: ٨٠ .
التستري، سهل بن عبد الله: ٣٧ .
التلمساني، عفيف الدين: ٣٦ .
التهانوي، محمد أعلى بن علي: ١٥ ، ٧٤ ، ٧٥ .
تهران: ٨ ، ١٧ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٤٢ ، ٦٠ .
توما الأكويني: ٣٤ .

ج

جالينوس: ٦٠ .
الجرجاني، سيّد شريف: ٦٧ ، ٧٥ ، ٧٩ .
جعفر، محمد كامل إبراهيم: ١٥ .
الجنيد، أبو القاسم: ٣٦ ، ٣٧ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٣ .

ح

الحداد النيسابوري، أبو حفص: ٧٥ .
الحسن البصري: ٣٧ ، ٧٠ .
حكمت، أ. أ: ٢٠ .
حلب: ٨ ، ٩ .
الحلاج، الحسين بن منصور: ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٧٥ ، ٨٢ ، ٨٤ .
الحمّال، بنان بن محمد: ٣٩ .
حيدر آباد الدكن: ٧٢ ، ٧٧ ، ٧٩ .
الحيري، أبو عثمان: ٦٦ .

خ

ختك، س. ك. (.Khatak, S. K): ٧ ، ٨ .
الخضيري، محمود محمد: ٣٤ .

د

دانش پژوه، محمد تقي (.Danesh-Pajouh, M. T): ٢٠ .
الدقاق، أبو علي: ٧٢ .
دمشق: ٥١ .
دنيا، سليمان: ٣٤ .
الدهريون: ١٤ ، ٦٠ .
الدواني، جلال الدين: ٩ .

ر

رسول الله: ٢١ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٥١ ، ٥٥ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٨٠ .
ريتر، هلموت (.Ritter, H): ٧ ، ٨ ، ١٧ ، ١٩ ، ٨١ .

ز

زايد، سعيد: ٣٤ .
زرادشت: ٧٩ .

س

سامراء: ٨٢.
سبزواري، ملاهادي: ٢٦، ٣٩، ٤٠، ٥٢، ٧٢.
السراج، أبو نصر: ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٧٥، ٨٠، ٨٣.
سرور، طه عبد الباقي: ٣٣، ٣٥.
سقراط: ٧٩.
السقطي، سريّ: ٣٦، ٧٦.
السلمي، أبو عبد الرحمن: ٣٧.
السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش: ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٤٦، ٥١، ٥٢، ٥٩، ٦٠، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨١.
السيّد، فؤاد: ١٩.

ش

الشبلي، أبو بكر: ٧٠، ٨٢.
شبيس، أوتو (Spies, O.): ٧، ٨.
شتوتغارت (Stuttgart): ٧، ٨.
شريبة، نور الدين: ٣٧.
شريف، م. م: ٩.
الشهرزوري، شمس الدين: ٧، ٨، ٧٤.
الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: ٦٠.
الشيبي، كامل مصطفى: ٨٢.
شيخ الإشراق: ١٠، ١١، ٣٩، ٧٩، ٨١.
الشيخ المقتول (السهروردي): ٨٥.
الشيرازي، صدر الدين (ملاصدرا): ٢٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٥٢، ٥٩، ٦٠، ٧٢.
الشيرازي، قطب الدين: ٣٤، ٧٨.

ص

صاحب الشريعة (النبي محمد): ٣٥، ٥٥، ٦٣.
صليبا، جميل: ٥١.
الصوفي / المتصوف / المتصوفة: ١٠، ١٦، ١٧، ٢٢، ٣٣، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٦٠، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨٥.

ط

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب: ٨٠.
الطبيعيون / الطبائعيون: ١٤، ٦٠.

ع

عائشة بنت أبي بكر (أم المؤمنين): ٣٦.
عاشور، محمد أحمد: ٤٤.
عبد الحق، م: ٩.
العراق: ٣٧، ٨٢.
العراقي، زين الدين: ٥٥، ٨٠.
علي بن أبي طالب: ٤٤، ٥١، ٧٠.
عياد، كامل: ٥١.
عيسى (المسيح): ٣٣.

غ

الغزالي، أبو حامد: ١٦، ٣٦، ٣٧، ٥١، ٥٥، ٦٠، ٧١، ٨٠.
غواشون، أمليّة ماريّة (Goichon, A. M.): ٣٤.

ف

الفارابي، أبو نصر: ١٦، ٨٤.
فارس: ٣٧.
الفرس: ١٥، ٦٢.
ڤيسبادن (Wiesbaden): ٩.
الفيلسوف: ١٠، ١٦، ٢٢، ٢٥، ٨٤.

ق

القاهرة: ٩، ١٥، ١٩، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٦٠، ٦٩، ٧٠.
القشيري، عبد الكريم بن هوازن: ٣٦، ٣٧، ٤٠، ٧٠، ٧٤، ٧٥.
القصاب، محمد بن علي: ٣٦، ٧٦.
قنواتي، جورج شحاته: ٣٤.
قوقان، محمد يوسف: ٩.
القونوي، صدر الدين: ٣٣.

ك

الكاشاني، عبد الرزاق: ١٥.
كراوس، پول(Kraus, P.): ٣٨.
الكلاباذي، أبو بكر محمد: ٣٣، ٦٧.
كوربان، هنري (Corbin, H.): ٧، ٨، ١٨، ١٩، ٢٦، ٣٤، ٦٠.
كيخسرو: ٧٩.

ل

لندن (London): ٣٦.
ليبزيغ (Leipzig): ٧.
ليدن (Leiden): ٧.

م

ماسينيون، لويس(Massignon, L.): ٧، ٨، ٣٤، ٣٨، ٣٩، ٧٥.
المجوس: ١٤، ١٥، ٦٢.
المحاسبي، الحارث بن أسد: ٣٧.
محمد (الرسول): ٢١، ٥٠.
مدرس: ٩.
مراغة: ٩.
مشهد: ٣٨.
محمد بن مسلَمة: ٨٠.
محمود، عبد الحليم: ٣٣، ٣٥.
مريم (العذراء): ٣٣، ٤٢، ٤٩.
مسلم بن الحجاج: ٥٥.
المسيح: ٤٩.
المشاؤون: ٢٢، ٢٦.
المشاؤون المسلمون: ٢١، ٢٢، ٣٣.
مطرّف بن عبد الله بن الشخير: ٧٠.
المعلم الأول: ١٦، ٢١.
المعلوف، إميل: ١٢.
المكي، أبو طالب: ٣٦، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ٦٩، ٧٠.
المكي، عمرو بن عثمان: ٣٧، ٧٨.
المنوفي، السيد محمود أبو الفيض: ٦٩.
موسى، محمد يوسف: ٣٤.

ن

النبي (محمد): ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٨٥.
النسّاج، خير: ٨٢.
النسوي، بدر: ٨، ١٧، ١٨، ٨٥.
النصارى: ١٤، ٦١.
النفّري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن: ٣٦.
النوري، أبو الحسين أحمد: ٧٦.
نيكلسون، رينولد (Nicholson, R. A.): ٣٦.

هـ

الهجويري، علي بن عثمان الجلابي: ٨٠.
هرمس: ٧٩.

و

واسط: ٣٧.

ي

اليهود: ١٤، ٦١.

٥- فهرس الكتب والمذاهب
المذكورة في المقدمة في النص وفي التعليقات

أ

إحياء علوم الدين:٣٦، ٥٥، ٧١، ٨٠.
أخبار الحلاج: ٣٨، ٣٩.
الأسفار الأربعة: ٢٦.
الإسلام: ٣٧، ٦٧.
الإشراق / الفلسفة الإشراقية: ٨، ٢٦، ٥٢، ٧٨.
إصطلاحات الصوفية: ١٥.
إصطلاح الصوفية في «الرسائل» لابن عربي: ٧٩.
أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي: ٩.
رسالة في اعتقاد الحكماء: ٩، ١١، ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٠.
الألواح العمادية: ٩، ١٧.

ت

كتاب التراجم في «الرسائل» لابن عربي: ٧٢.
التعرف لمذهب أهل التصوف: ٣٣، ٦٧، ٦٩، ٧٣، ٧٦.
التعريفات: ٦٧، ٧٥، ٧٩.
تفسير القرآن الكريم: ٣٣.
التلويحات اللوحية والعرشية: ١٠، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٦، ٥١.

ج

كتاب الجلال والجمال في «الرسائل» لابن عربي: ٧٧.

ح

الحشيشية: ٦٠.
حكمة الإشراق: ٩، ١٠، ١٥، ١٧، ٢١، ٣٤، ٤٦، ٦٢، ٧٤، ٧٨، ٧٩.

خ

رسالة خفق جناح جبرائيل: ١٠.

د

الدهرية: ٦٠.
ديوان الحلاج: ٧٥، ٨٤.

ر

الرسالة القشيرية: ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٢.

ش

شرح الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ٣٩، ٥٢، ٧٢.
الشفاء: ٣٤.
شواكل الحور في شرح هياكل النور: ٩.
الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٥٢، ٥٩، ٦٠، ٧٢.

ص

صحيح البخاري: ٣٦.
صفيري سيمرغ: ١٧.
التصوف / الصوفية: ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٥، ١٦، ٣٢، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٦، ٦٦، ٧١، ٧٥، ٧٧، ٨٢، ٨٤، ٨٥.

ط

طبقات الصوفية: ٣٧.
الطبيعية / الطبائعية: ٦٠.
الطواسين: ٣٧، ٣٨، ٣٩.

ع

علم الكلام: ٣٧، ٧٧.

غ

قصة الغربة الغربية: ١٠، ١٨.

ف

الفلسفة: ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٥، ١٦، ١٩، ٧١، ٧٧.
فهرس المخطوطات المصورة: ١٩.

ق

القرآن: ١٦، ٢٣، ٣١، ٣٧، ٧٥، ٧٧، ٨٥.
قوت القلوب: ٣٦، ٣٧، ٤٥، ٥٥، ٦٨، ٦٩، ٧٠.

ك

الكتاب الإلهي: ٣١، ٣٧.
الكتاب (القرآن): ٢٣، ٣٤، ٥٠.
كشاف إصطلاحات الفنون: ١٥، ٣٣، ٦٠، ٧٥، ٨٠.
كلمة التصوف: ٧، ٨، ٢٠، ٨٥.

ل

اللآلئ المنتظمة في علم المنطق والميزان: ٢٦.
لسان العرب: ٦٣، ٧٤، ٨٠.
لطائف الإشارات: ٧٠.
لغت موران: ١٧.
اللمحات: ١٠، ١٢، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٣٢، ٤٦، ٥١.
اللمع: ٣٥، ٣٩، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٨٣.

م

رسالة مؤنس العشاق: ٨، ١٠.
المجوسية: ١٥، ٦١.
محيط المحيط: ٦٣، ٧٠.
مختصر في الفلسفة: ٨١.
المشائية: ١٦، ٢١.
المشائية الإسلامية: ١٦، ٢٢.
المشارع والمطارحات: ٩، ١٠، ٢٢، ٢٦، ٣٤، ٥١، ٧٦.
كتاب المشاعر: ٦٠.
معالم الطريق الى الله: ٦٩.
المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار: ٥٥، ٨٠.
مقامات الصوفية: ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٧، ١٨، ١٩، ٨٥.
المقاومات: ١٠، ١٧، ٢٢.
الملل والنحل: ٦٠.
منازل السائرين: ٦٩.
المنقذ من الضلال: ٥١، ٦٠.
المواقف والمخاطبات: ٣٦.

ن

نزهة الأرواح وروضة الأفراح: ٧، ٨.
نهج البلاغة: ٤٤.

هـ

هياكل النور: ٩، ١٧.

و

الواردات والتقديسات: ١٨.

٦- المراجع المعتمدة في المقدمة وفي التعليقات

ابن سينا، الحسين بن عبد الله:

١. الشفاء: «الإلهيات»، ج ٢، تحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، القاهرة: ١٩٦٠.

٢. الشفاء: «المنطق» (المدخل)، تحقيق جورج قنواتي ومحمود محمد الخضيري وأحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: ١٩٥٢.

ابن عربي، محيي الدين:

٣. تفسير القرآن الكريم، ج ٢، بيروت: ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.

٤. الرسائل «كتاب إصطلاح الصوفية»، «كتاب التراجم» و«كتاب الجلال والجمال»، ج ١ - ٢، ط ١، حيدر آباد الدكن: ١٣٦٧هـ.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين:

٥. لسان العرب، دار صادر، بيروت: لا. ت.

أبو ريان، محمد علي:

٦. أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ط١، القاهرة: ١٩٥٩.

البخاري، محمد بن إسماعيل:

٧. الصحيح، ج ٦، القاهرة: لا. ت.

بروكلمان، كارل (Brockelmann, C.):

٨. *Geschichte der Arabischen Literatur*, Suppl. Band I, Leiden: 1937.

البستاني، بطرس:

٩. محيط المحيط، بيروت: ١٢٨٦هـ - ١٨٧٠م.

التهانوي، محمد أعلى بن علي:

١٠. كشاف إصطلاحات الفنون، بيروت: ١٩٦٦.

الجرجاني، سيّد شريف:

١١ . كتاب التعريفات، بيروت: ١٩٦٩ .

الحلاج، الحسين بن منصور:

١٢ . كتاب أخبار الحلاج، تحقيق ل. ماسينيون و پ. كراوس، باريس: ١٩٣٦ .

١٣ . ديوان الحلاج، تحقيق ل. ماسينيون، باريس: ١٩٥٥ .

١٤ . كتاب الطواسين، تحقيق ل. ماسينيون، باريس: ١٩١٣ .

دانش پژوه، محمد تقي (Danesh - Pajouh, M. T.):

١٥ . *Catalogue des Manuscrits de la bibliothèque privée du Professeur A. A. Hikmat...*, Téhéran: 1963.

ريتر هلموت (Ritter, H.):

١٦ . «Philologika IX» *Der Islam*, Berlin und Leipzig: 1937 - 39.

سبزواري، ملاهادي:

١٧ . تعليقات على كتاب «الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية» لصدر الدين الشيرازي وهي متبعة بكتاب «الشواهد...»، تحقيق سيّد جلال الدين آشتياني، مشهد: ١٣٤٦هـ.

١٨ . شرح اللآلئ المنتظمة في علم المنطق والميزان، تهران ١٣٤٧ هـ.

السراج، أبو نصر:

١٩ . اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة: ١٩٦٠ .

السلمي، أبو عبد الرحمن:

٢٠ . طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، القاهرة: ١٩٥٣ .

السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش:

٢١ . العلم الثالث من كتاب «التلويحات اللوحية والعرشية» .

٢٢ . العلم الثالث من كتاب «المقاومات» .

٢٣ . العلم الثالث من كتاب «المشارع والمطارحات» .

الكتب الثلاثة حققها وقدم لها هنري كوربان. وهي مجموعة في مجلد واحد بعنوان:

Opera Metaphysica et Mystica, vol I, éd. avec intro. H. Corbin, Istanbul: 1945.

٢٤ . رسالة في اعتقاد الحكماء.

٢٥ . حكمة الإشراق.

حققهما وقدم لهما هنري كوربان وهما صادران في مجلد واحد بعنوان:

Opera Metaphysica et Mystica, vol II, éd. avec intro. H. Corbin, Téhéran - Paris: 1952.

٢٦ . اللمحات، تحقيق إميل المعلوف، ط١، بيروت: ١٩٦٩ .

٢٧ . مختصر في الفلسفة ، مخطوطة: إسطنبول ، سراي أحمد الثالث ، ٣٢١٧ (٦) (ورقة ١٧٩ ب – ١٩٦ أ) .
السيّد ، فؤاد:
٢٨ . فهرس المخطوطات العربية ، معهد إحياء المخطوطات العربية ، ج ١ ، القاهرة: ١٩٥٤ .
شبيس ، أوتو:
٢٩ . مقدمة ترجمة رسالة: للسهروردي , «Mu'nis al-'Ushshâq» The Lovers' Friend
Bonner Orientalistische Studien, Stuttgart: 1934.
الشهرزوري ، شمس الدين:
٣٠ . نزهة الأرواح وروضة الأفراح: «ترجمة السهروردي المقتول» ، تحقيق أ. شبيس (O. Spies) وس . ك . ختك (S. K. Khatak) في:
«Three Treatises on Mysticism», *Bonner Orientalistische Studien,* Stuttgart: 1935.
الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم:
٣١ . الملل والنحل ، تحقيق محمد بن فتح الله بدران ، ج ٢ ، ط ٢ ، القاهرة: ١٩٥٦ .
الشيرازي ، صدر الدين (ملا صدرا):
٣٢ . الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية ، تحقيق سيّد جلال الدين آشتياني ، مشهد: ١٣٤٦ هـ .
٣٣ . كتاب المشاعر ، تحقيق هنري كربين ، تهران – باريس: ١٩٦٤ .
عبد الحق ، م وقوقان ، محمد يوسف:
٣٤ . مقدمة تحقيق شواكل الحور في شرح هياكل النور لجلال الدين الدواني ، مدرس: ١٩٥٣ .
العراقي ، زين الدين:
٣٥ . المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار ، مثبت في ذيل «إحياء علوم الدين» للغزالي ، ج ١ – ٣ ، القاهرة: لا . ت .
علي بن أبي طالب:
٣٦ . نهج البلاغة ، تحقيق محمد أحمد عاشور ومحمد إبراهيم البنا ، القاهرة: لا . ت .
الغزالي ، أبو حامد:
٣٧ . إحياء علوم الدين ، ج ١– ٣– ٤– ٦ ، القاهرة: لا . ت .
٣٨ . المنقذ من الضلال ، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ، ط ٥ ، دمشق: ١٩٥٦ .
غواشون ، أمليّة ماريّة (Goichon, A.M.):
٣٩ . *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā,* Paris: 1937.
القشيري ، عبد الكريم بن هوازن:
٤٠ . الرسالة القشيرية ، القاهرة: ١٩٦٦ .

٤١ . لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، ج ٥، القاهرة: ١٩٧٠ .
الكاشاني، عبد الرزاق:
٤٢ . إصطلاحات الصوفية، تحقيق محمد كامل إبراهيم جعفر، القاهرة: ١٩٨١ .
الكلاباذي، أبو بكر محمد:
٤٣ . التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة: ١٩٦٠ .
كوربان، هنري (Corbin, H.):
٤٤ . *Suhrawardi d'Alep: fondateur de la philosophie illuminative,* Paris: 1939.
٤٥ . *Histoire de la Philosophie Islamique,* Paris: 1964.
٤٦ . «La Place de Molla Ṣadrā Shīrāzī dans la Philosophie Iranienne», *Studia Islamica* XVIII, Paris: MCMLXIII.
ماسينيون، لويس (Massignon, L.):
٤٧ . *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam,* Paris: 1929.
المكي، أبو طالب:
٤٨ . قوت القلوب، ج ١ – ٢، القاهرة: ١٩٦١ .
المنوفي، السيد محمود أبو الفيض:
٤٩ . معالم الطريق الى الله، القاهرة: ١٩٦٩ .
نصر، سيّد حسين:
٥٠ . «Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl», in *A History of Muslim Philosophy,* ed. M.M. Sharif, vol. I, Wiesbaden: 1963.
٥١ . *Three Muslim Sages,* Harvard University Press: 1964.
نيكلسون، رينولد (Nicholson, R. A.):
٥٢ . *The Mystics of Islam,* London: 1963.

المحتويات

الصفحة

مقدّمة

١ . الرسالة تسميتها وزمن تأليفها ٧

٢ . مضمون الرسالة.............................. ١٠

٣ . أهمية الرسالة ١٥

٤ . المخطوطات ١٦

النص ٢١

الفهارس والأثبات ٨٧

مقدمة إنكليزية

أنجزت المطبعة الكاثوليكيَّة ش م ل
في عاريا – لبنان
طباعة هذا الكتاب في الحادي والثلاثين
من تموز ١٩٩٣

٠١٦٢٠٤ – ١ – ٩٣/٧/٣١

and some are much longer. Six of the chapters deal with topics related to physics, fourteen deal with metaphysics and three are in refutation of Christians, Jews and Magi.

In the last chapter Suhrawardī explains some mystical terms which have been previously dealt with by great *Ṣūfī* masters. These terms fall, in general, under "stations" (*maqāmāt*) and "states" (*aḥwāl*) that are related to the mystical teaching in its pure aspect, much before it had become engulfed by odd ideas and foreign teachings. In this final part of the *Risāla* we, consequently, do not come across any vague and strange terms like those we witness in 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī's book (d. A.H. 730 or A.H. 735) *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiya*[9] (The Terminology of the Ṣūfī) which are most probably used by the later *Ṣūfī* movements.

Finally, most topics contained in the *Risāla* are treated at length in the *Shaykh's* dogmatic works, especially in *al-Talwīḥāt* and *al-Lamaḥāt*. However, the many and varied doctrines and cultural elements with which Suhrawardī came into contact from his earliest studies in Marāgha to his subsequent mastery in Aleppo of the potent modes of dialectic, have come to endow his works, in general, and the present *Risāla*, in particular, with the characteristic of perennial and universal philosophy.

The contradictory elements in Suhrawardī's thought such as philosophy and religion, science and mysticism, the theories of the Greek peripatetics and those of the old Persians, together with the symbolism of the Chaldaeans and the doctrines of Islam, have led many researchers to consider his philosophy as eclectic and syncretist confining itself to compilation without succeeding in arriving at originality.[10] The term "eclectic", however, can bear a pejorative sense that does not apply to Suhrawardī. Although he has abstracted material from various doctrines, he was able to create for his *Ishrāqī* wisdom a peculiar system beginning with philosophical dialectic and ending with intuitive knowledge, a system whose impact on the teachings of the *Ishrāqīyūn* in Iran has remained traceable up to the present day.

Beirut **Emile Maalouf**

---

9 ed. by Muḥammad Kāmil Ibrāhīm, Cairo: 1981.

10 L. Massignon: *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris: 1914-1922, p. 61 n. 7; T.J. de Boer: "Ishrāqīyūn", in *EI*, vol. II, (1927), p. 533; S. Van Den Bergh: "al-Suhrawardī", in *EI*, vol. IV, (1934), p. 507; A.E. Affifi: "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XIII, Pt. 3, London: 1950,p. 840.

Gabriel's Wing) and *Mu'nis al-'Ushshāq* (The Lovers' Friend). Both trends reach a balance only in *Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq* (The Wisdom of Illumination). The lack of sufficient dates in Suhrawardī's biography and works renders us incapable of knowing which of the two trends precedes the other in the author's intellectual life.

Most probably, Suhrawardī did not begin as peripatetic and end as illuminist, breaking free from philosophical *discursus* to apprehend mystical gnosis. Nor did he, on the other hand, take the opposite course. He must have merged theoretical science (*baḥth*) with mystical perception (*Dhawq*). The *Ishrāqī* wisdom is, therefore, the result of asceticism and philosophical discipline combined. Consequently, the mystical vision, according to the *Shaykh*, is not devoid of intellectual insight. He himself mentions the existing harmony and integration between philosophy and mysticism by saying: "If the traveller (*al-Sālik*) has no theoretical power he is defective, also the philosopher (*al-Bāḥith*) who has not perceived signs from the heaven is defective".[6]

Suhrawardī has composed his *Risālat Maqāmāt al-Ṣūfiya* at the request of a seeker of knowledge. Through out this work, he explains to him some discourses related to two philosophical sciences in the traditional way: the physics and the metaphysics. In the last chapter, he defines briefly certain technical terms current in *Ṣūfī* literature. The *Risāla* contains, in addition, a collection of prayers and hymns expressive of repentance, devotion, fear of God, reliance upon Him, and begging for identification with the Divine.[7] In order to back his ideas and beliefs, the *Shaykh*, on the other hand, makes use of a large number of Koranic verses and *Ḥadīth*. Finally, in dealing with topics that are implied in the treatise and need examination and proof, Suhrawardī did not follow much "the terminology of the adepts of truth in the demonstrative sciences".[8] « أصحاب الحقيقة في العلوم البرهانية » Thus, the *Risāla* shows a dualism of a philosophico-mystical nature and can be considered one of the most representative works of *Shaykh al-Ishrāq*. It includes both the philosophical doctrines as they were known to the Islamic peripatetics and the fundamental *Ishrāqī* principles.

The *Risāla* is formed of twenty five sections that Suhrawardī calls chapters. Some of these chapters are as short as to consist of five to six lines

---

6 *al-Mashāri' wa'l Muṭāraḥāt*, in *Opera...*, I, p. 361.

7 v. The text: the first chapter, the second part of the sixteenth chapter and the end of the last chapter.

8 v. The text p. 21

It is obvious from the text of the treatise that Suhrawardī himself calls it *Maqāmāt al-Ṣūfīya wa Ma'ānī Muṣṭalaḥātihim* (The Ṣūfī Stations and the Meanings of their Lexicon). But since a good number of *muṣṭalaḥātihim* are considered under "stations" *maqāmāt,* our shortening the title of the *Risāla* to *Maqāmāt al-Ṣūfīya* becomes justifiable.

Moreover, the scribe Badr al-Nasawī who is the copyist of the manuscript Rāghib (Istanbul) – symbolized in this edition by the letter ر – asserts the latter nomenclature in the end of his text. It should, however, be noted that al-Nasawī was himself a student of philosophy and not a mere copyist, therefore, he must be the best person to present us with the most reliable texts of Suhrawardī's works.

We consider *Risālat Maqāmāt al-Ṣūfīya* a part of Suhrawardī's minor works like his treatise *fī I'tiqād al-Ḥukamā'* (Symbol of Faith of Philosophers), *Hayākil al-Nūr* (The Temples of Light), and *al-Alwāḥ al-'Imādīya* (Tablets Dedicated to 'Imād al-Dīn).[5]

It is worth mentioning here that while it is possible to classify Suhrawardī's books in terms of content and way of expression, and in accordance with a specific trend of thought, it is almost impossible to classify them in chronological order and consequently to elaborate on the intellectual development of their author. It is in the light of such intellectual development that the relationship between philosophy and mysticism in Suhrawardī's thought can be defined.

The difficulty in a full-scale chronological classification of Suhrawardī's works lies in that his biography and writings are almost void of dates. In fact, it would not have been important to know the dates in Suhrawardī's life and the chronological sequence of his books had his philosophy not been constituted of two different trends, the discursive and the intuitive. These two trends are found in almost all his books, the difference being only a question of emphasis.

Whereas the discursive trend prevails in *Kitāb al-Talwīḥāt al-Lawḥīya wa'l-'Arshīya* (The Book of Intimations), *K. al-Muqāwamāt* (The Book of Oppositions), *K. al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt* (The Book of Conversations), *K. al-Lamaḥāt* (The Flashes of Light), and *Risāla fī I'tiqād al-Ḥukamā'*; the intuitive trend dominates in the *Rasā'il* which are written in the form of similitudes and symbols, namely *Qiṣṣat al-Ghurba al-Gharbīya* (The Tale of the Occidental Exile), *Āwāz-i par-i Jibrā'īl* (The Fluttering of

5 He is 'Imād al-Dīn Qara Arslān Dāwūd ibn Ortoq the Seljūqīd Prince of Kharpūt who dies around A.H. 600.

PREFACE

There has been some controversy in relation to the nomenclature of *Risālat Maqāmāt al-Ṣūfiya* (The Ṣūfī Stations) of Shihāb al-Dīn Yaḥya al-Suhrawardī (A.H. 549-A.H. 587/A.D. 1155-A.D. 1191). Listing Suhrawardī's works in *Nuzhat al-Arwāḥ wa Rawḍat al-Afrāḥ*, Shams al-Dīn al-Shahrazūrī (d. in the last half of the VII/XIII century), the earliest disciple and commentator of *Shaykh al-Ishrāq*, names the *Risāla* "a book in mysticism known as the Word" .[1] « كتاب في التصوف يعرف بالكلمة » Later on, Massignon calls the *Risāla Kalimat al-Taṣawwuf* (The Word of Mysticism).[2] This last nomenclature must have been taken either from Shahrazūrī's list or from the manuscript of the British Museum – symbolized in this edition by the letter ج – which also calls the *Risāla Kalimat al-Taṣawwuf.*

The title as it stands is Massignon's classification of Suhrawardī's books was adopted by both Brockelmann and Corbin.[3] In his enumeration of Suhrawardī's manuscripts found in the libraries of Istanbul, Ritter calls the *Risāla Maqāmāt al-Ṣūfiya.* He, however, does not disregard Massignon's nomenclature but includes it parallel to the title he adopts, so as not to imply that the two names are for two different manuscripts.[4]

---

1 "Three Treatises on Mysticism" ed. O. Spies and S.K. Khatak, *Bonner Orientalistische Studien*, Stuttgart: 1935, p. 101.

2 L. Massignon: *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris: 1929, p. 112.

3 C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Literatur*, Suppl. Band I, Leiden: 1937, p. 781; H. Corbin: *Opera Metaphysica et Mystica*, vol. I, éd. avec intro., Istanbul: 1945, p. XVI.

4 H. Ritter: "Philologika IX", *Der Islam*, Berlin und Leipzig: 1937, p. 282 and 1939, p. 67.

RECHERCHES
COLLECTION PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE LA FACULTÉ DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, BEYROUTH

Directeur: Louis Pouzet

NOUVELLE SÉRIE: A. LANGUE ARABE ET PENSÉE ISLAMIQUE

Tome XVI

SHIHĀB AL-DĪN AL-SUHRAWARDĪ

RISĀLAT

MAQĀMĀT AL-ṢŪFĪYA

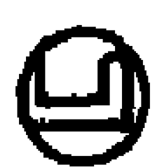
(THE ṢŪFĪ STATIONS)

Edited with Introduction and Notes

By

EMILE MAALOUF
(Ph.D. Cantab.)





DAR EL-MACHREQ SARL ÉDITEURS
B.P. 946, BEYROUTH
1993

Série 3 : Orient chrétien.

4. M. Tallon, *Livre des Lettres* (Girk T'lt'oç). *Documents arméniens du Ve siècle.* Épuisé.
10. A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam.*
12. J. M. Fiey, *Mossoul chrétienne.*
15. M. de Fenoyl, *Le Sanctoral copte.*
20. M. Allard & G. Troupeau, *L'Épître sur l'Unité et la Trinité, le Traité sur l'intellect et le Fragment sur l'âme de Muḥyī al-Dīn al-Iṣfahānī.*
22. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne.* Vol. I.
23. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne.* Vol. II.
24. P. Khoury, *Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XIIe s.).*
27. J. Mécérian, *Expédition archéologique dans l'Antiochène occidentale. L'Église arméno-géorgienne de Saint-Thomas.*
30. J. Mécérian, *Histoire et institutions de l'Église arménienne.*
40. J. Gaïth, *Nicolas Berdiaeff, philosophe de la liberté.*
42. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne.* Vol. III.

Série 4 : Histoire et sociologie du Proche-Orient.

21. S. Abou, *Enquêtes sur les langues en usage au Liban.*
35. F. Hours & K. Salibi, *Tārīḫ Bayrūt de Ṣāliḥ bin Yaḥyā.*

Nouvelle Série :

A. Langue arabe et pensée islamique.

1. A. Badawī, *Commentaires sur Aristote perdus en grec.*
2. P. Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh. Texte et traduction des Ḥikam.*
3. F. Shehadi, *Ghazālī's al-Maqṣad al-asna.* 2e édition.
4. H. Fleisch, *Études d'arabe dialectal.*
5. A. Roman, *Baššār et son expérience courtoise.*
6. D. Gimaret, *Kitāb Bilawhar wa Būḏāsf.*
7. P. Nwyia, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans : Šaqīq al-Balḫī, Ibn 'Aṭā', Niffarī.* 2e édition.
8. W. Haddad, *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-Dīn du Qāḍī Abū Ya'lā.* 2e édition.
9. P. Nwyia, *Lettres de direction spirituelle d'Ibn 'Abbād de Ronda.* 2e éd. revue et augmentée.
10. M. J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd.*
11. H. Fleisch, *Traité de Philologie arabe.* Vol. II.
12. J. J. Houben & D. Gimaret, *Kitāb al-majmū' fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf d'Abū Muḥammad b. Mattawayh.* Vol. II.
13. L. Pouzet, Une herméneutique de la tradition islamique: Le commentaire des *Arba'ūn al-Nawawīya* de Muḥyī al-Dīn Yaḥyā al-Nawawī.
14. D. Gimaret, *Les Maqalāt d'al-Aš'arī d'Ibn Fūrak.*
15. L. Pouzet, *Damas au VIIe/XIIIe s.*
16. E. Maalouf, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *Risālat Maqāmāt al-Ṣūfīya.*

B. Orient chrétien.

1. P. van den Akker, *Buṭrus as-Sadamantī. Introduction sur l'herméneutique.*
2. Kwame Gyekye, *Ibn al-Ṭayyib's commentary on Porphyry's Eisagoge.*
3. H. Putman, *L'Église et l'Islam sous Timothée I* (780-823).
4. F. Klein-Franke, *Über die Heilung der Krankheiten der Seele und des Körpers von Ibn Baḫtīšū'.*
5. M. Hayek, *'Ammār al-Baṣrī : Apologie et controverses.*
6. C. Hechaïmé, *Bibliographie analytique du Père Louis Cheikho.*
7. C. Chartouni, *Les « Dix Chapitres » de Thomas de Kfarṭāb.*

DANS LA COLLECTION RECHERCHES

Série 1 : Pensée arabe et musulmane.

3. A. N. NADER, *Le système philosophique des Mu'tazila (premiers penseurs de l'Islam)*. 2e édition.
6. A. N. NADER, *Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandī l'hérétique, par Abū'l-Ḥusayn al-Khayyāṭ, le mu'tazil.*
8. F. JABRE, *La notion de la ma'rifa chez Ghazālī.*
9. W. KUTSCH, *Ṯābit ibn Qurrā's Arabische Übersetzung der* Ἀριθμητικὴ Εἰσαγωγή *des Nikomachos von Gerasa.*
11. I.-A. KHALIFÉ, *Šifā' as-sā'il li-tahḏīb al-masā'il d'Ibn Ḫaldūn.*
13. W. KUTSCH & S. MARROW, *al-Farabi's Commentary on Aristotle's* Περὶ Ἑρμηνείας *(de interpretatione).*
14. M. BOUYGES & M. ALLARD, *Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazali.*
17. P. NWYIA, *Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390).*
18. A. TAMER & I.-A. KHALIFÉ, *Kitāb al-haft wa-l-'aẓillat d'al-Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ǧa'fi.* 2e édition.
19. O. YAHYA, *Kitāb ḫatm al-awliyā' d'al-Tirmiḏī*
25. J. J. HOUBEN, *Kitāb al-majmū' fi'l-muḥīṭ bi'l-taklīf de 'Abd al-Jabbār.* Vol. I.
26. S. DE BEAURECUEIL, *Khwādja 'Abdullāh Anṣārī, mystique hanbalite (1006-1089).*
28. M. ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī et de ses premiers grands disciples.*
31. F. KHOLEIF, *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his controversies in Transoxiana.* 2e édition.
36. A. TAMER, *al-Qaṣīda al-šāfiya.*
37. A. TAMER, *Tāg al-'aqā'id wa ma'dan al-fawā'id*
39. C. PETRAITIS, *The Arabic Version of Aristotle's Meteorology.*
41. F. JADAANE, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane.*
43. M. ALLARD, *Textes apologétiques de Ǧuwainī.*
44. G. MAKDISI, *The Notebooks of Ibn 'Aqīl: Kitāb al-funūn.* Part I.
45. G. MAKDISI, *The Notebooks of Ibn 'Aqīl: Kitāb al-funūn.* Part II.
46. M. MAHDI, *Kitāb al-ḥurūf de Fārābī.*
47. M. SWARTZ, *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-Quṣṣāṣ wa'l-Mudhakkirīn.*
48. J. LANGHADE & M. GRIGNASCHI, *Kitāb al-ḫaṭāba de Fārābī.*
49. P. NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique.*
50. F. KHOLEIF, *Kitāb al-tawḥīd de Māturīdī.* 2e édition.

Série 2 : Langue et littérature arabes.

5. H. FLEISCH, *L'arabe classique. Esquisse d'une structure linguistique.* 2e édition.
16. H. FLEISCH, *Traité de philologie arabe.* Vol. I.
32. A. GATEAU, *Atlas nautique tunisien.* Vol. I. Édité par H. Charles.
33. A. GATEAU, *Glossaire nautique tunisien.* Vol. II. Édité par H. Charles.
38. C. HECHAÏMÉ, *Louis Cheikho et son livre « Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam ».*

SHIHĀB AL-DĪN AL-SUHRAWARDĪ

RISĀLAT

MAQĀMĀT AL-ṢŪFĪYA

(THE ṢŪFĪ STATIONS)

The *Risālat Maqāmāt al-Ṣūfiya* (The *Ṣūfī* Stations) is among the minor works of shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (A.D. 1155 - A.D. 1191). It is, however, one of the most representative works of his *Ishrāqī* wisdom built on both philosophy and mysticism. The discursive method used in the chapters of the *Risāla* that deal with discourses related to two sciences: the physics and the metaphysics, has, in the last chapter of the treatise which defines some *Ṣūfī* lexicon, given place to the intuitive method. As to why the demonstrative method used in almost all the chapters of the *Risāla* has been replaced by its opposite, is something that must relate to Suhrawardī's conception of his Oriental philosophy. According to the author of the treatise, the reliance on the philosophical *discursus,* although essential in the first propaedeutical phases towards reaching the Sacral truths and the Sovereignty of light, should, in the final stage, yield to mystical perception when the theosopher is perceiving signs from the heaven. The present *Risāla* is, therefore, a work which reflects, clearly, the fundamentals of Suhrawardī's philosophy which are the product of different and contradictory intellectual elements. It is these disparate elements combined in one harmonious and integrated unity.

RECHERCHES

Collection publiée sous la direction de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth

16

Nouvelle Série
A. LANGUE ARABE ET PENSÉE ISLAMIQUE

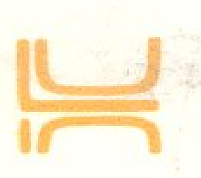
Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī

Risālat Maqāmāt al-Ṣūfīya
(The Ṣūfī Stations)

Edited with Introduction and Notes
By
EMILE MAALOUF
(Ph. D. Cantab.)



DAR EL-MACHREQ
B.P. 946, Beyrouth, Liban



Distribution:
LIBRAIRIE ORIENTALE
Place de l'Étoile, B.P. 1986, Beyrouth